دكتور عمر فروخ

دكتور ماهر عبد القادر　　　دكتور حسان حلاق

تاريخ العلوم عند العرب



تاريخ العلوم عند العرب

دكتور عمر فرّوخ

دكتور ماهر عبد القادر

دكتور حسّان حلاق



دار النهضة العربية
للطباعة والنشر
بيروت - ص.ب ١١٠٧٤٩

تاريخ العلوم عند العرب



بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

في نطاق البحث ومجاله

١ - اختلف تعريف الفلسفة في الأعصر المتعاقبة اختلافاً كبيراً. فاللغة اليونانية لم تعرف حتى أيام هوميروس إلا كلمة «سوفوس» (حكيم)، وقد استعملها هوميروس نفسه لينعت بها النجار الحاذق، ثم استعملت نعتاً للموسيقيّ الماهر والشاعر المبدع، ثم نعتاً لكل بارع في عمل ما.

أما التركيب المزجي «فيلوسوفس (فيلسوف)» فظهر أول ما ظهر عند هيرا كليطوس المتوفى نحو عام ٤٧٥ ق. م.، ولم يكن يعني يومذاك أكثر من مدلوله اللغوي: «محب الحكمة». ولكن يظهر مما ذكرته المصادر العربية إن هذا التركيب أقدم من ذلك بنحو ربع قرن، فقد ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست (ص ٣٤٢ - ٣٤٣)، ونقل ذلك عنه ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء (١ : ٤٣)، أن فلوطرخس قال: «إن بوثاغوراس (ت ٥٠٣ ق. م) أول من سمي الفلسفة بهذا الإسم».

ولما أخذ مؤرخو الفكر الإنساني في خلال الأعصر المتطاولة يُجرون على أقلامهم لفظة «فلسفة» لم يكونوا يَقصِدون بها شيئاً واحداً أو نحواً معيناً. فلقد قصدوا بها مرة «حب الحكمة واستطلاع طبائع الأشياء والنظر في أسبابها من الناحية النظرية أو الناحية العملية»؛ وعَنَوْا بها مرة أخرى «الدراسة العليا التي تطلبتها الجامعات في العصور الوسطى، وكانت تضم يومذاك فروعاً ثلاثة

للفلسفة: الفلسفة الطبيعية وفلسفة الأخلاق وفلسفة ما وراء الطبيعة». ثم هي لم تَعْنِ في وقت آخر أكثر من «درس الطبيعة ودرس مظاهرها، أو ما نسميه نحن اليوم بالعلم». وكذلك أطلقت حيناً على «العلوم الروحانية كالسحر والتنجيم والكيمياء القديمة التي كان يرجى من ورائها تحويل النحاس إلى ذهب». وقد قُصد بها حيناً آخر «علم الأخلاق ومبادىء السلوك الإنساني».

وكذلك عَنَوْا بها آونة «ما وراء الطبيعة أو البحث عن الحقائق القصوى للأشياء، وعن عللها العامة ومبادئها»، وعنوا بها آونة ثانية «المعرفة الناتجة من التفكير الطبيعي» ليميزوها من المعرفة الموروثة عن السلف، هذه المعرفة التي تنبع مصادرها الأولى في الوحي الإلهي.

وأخيراً استقرت الفلسفة على أنها «نظام شامل ذو مقدمات ونتائج منطقية يقوم عليها تعليل مظاهر الوجود بُغْية إدراك الموجودات على ما هي عليه فعلاً من فهم أسبابها ونتائجها وتبيان قيمتها الذاتية بالإضافة إلى كل موجود بنفسه، ثم تعيين مرتبة كل موجود منها بالإضافة إلى كل موجود آخر».

* * *

ومع إن تعريفات «العلم» لم تتعدد تعدد تعريفات «الفلسفة»، فإنها لم تكن أقل تبايُناً. فقد كان العلم إلى منتصف القرن الثامن عشر هو «المعرفةَ البسيطة، سواء أكانت تلك المعرفة فطرية أم مكتسبة؛ وسواء أكانت تتناول فرعاً واحداً من فروع العلم أم تتناول فروعاً كثاراً». وَمنذ ذلك الحين فقط أصبح تعريف العلم «دراسة تتعلق إما بمجموع من الوقائع المبرهنة أو بمجموع من الوقائع الملاحظة التي ترتب ثم يجمع بعضها إلى بعض على نظام مخصوص ليُستخرج منها قوانينُ عامة، على أن يقوم ذلك كله على أساليب موثوقة تمكن الدارس من اكتشاف حقائق جديدة في الناحية التي يوليها اهتمامه».

* * *

وهكذا نرى أن «تعريفات الفلسفة والعلم» كانت ـ وهي تتقلب في العصور والبلدان ـ إما تعريفات مطلقة تشمل كل مظهر من مظاهر الوجود وكل مجلىً من مجالي التفكير على نظام مخصوص وحسب قواعد المنطق، فتصدق حينئذ على كل عصر وفي كل مكان، وتمثل آخر ما وصل إليه التفكير الإنساني الخالص، وإما تعريفات نسبية لا تدل على أكثر من «التأمل في الموجودات وملاحظة أوجه التوافق أو التنافر بين التفكير النظري وبين الاختبار العملي».

فإذا نحن اعتمدنا «التعريف المطلق» أصبح عدد العلماء والفلاسفة ضئيلاً جداً، وخلت أعصر برمتها وأمم بأسرها مما هو على الحقيقة علم أو فلسفة. وإذا نحن اعتبرنا «التعريف النسبي» أصبح كل إنسان عالماً وكل إنسان فيلسوفاً، حتى الطفلُ الذي يضع إصبعه في فمه فيَمَصّها يصبح عالماً فيلسوفاً لأنه اهتدى إلى طريقة يستحلب بها ريقه وَيَشْغَلَ عضلات فمه المتشوقة إلى الرضاع بما يستغنى به حيناً عن الرَضاع الحقيقي.

٢ ـ على أن التعريف الصحيح للعلم والفلسفة يجب أن يكون التعريف المطلق، ولكن مع اعتبار الزمن الذي نشأ فيه أولئك الذين نريد أن نقيس جهودهم العقلية بهذا المقياس الدقيق. ولَشَدَّ ما أخطأ بعض المتأدبين المتطلعين إلى النواحي الثقافية من البحوث حينما عدّوا ـ بما وصل إليه عقلهم وعلمهم ـ في الفلاسفة نفراً لم يكونوا فلاسفة قط، ووازنوا بين مظاهرَ من التفكير الإنساني لا صلة بينها وبين الفلسفة على الإطلاق. وكذا نحا رجال الإستعمار السياسي وزعماء الإستعباد الثقافي نحواً غريباً: كان هؤلاء إذا أرادوا حجب عبقرية الفلاسفة المسلمين، سواء أكان أحدهم عربيّ المنتمى كالكندي وابن خلدون، أو فارسي المنتسب كابن سينا والغزّالي، أم تركي الأصل كالفارابي، رددوا أمام الناشئة الأغرار منا قولاً أجمعوا أمرهم عليه بليل فقالوا: «وما قيمة ما كتبه أو عمله الكندي مثلاً بالإضافة إلى نيوتن الذي

اكتشف قانون الجاذبية، وأديسن الذي سجل ألف اختراع منها الفوتوغراف والقنديل الكهربائي؟ وما فضل ما وصل إليه العرب من الرقي إذا قسناه باختراع الطائرات والمدافع والراديو والسينما ؟».

وسوء القصد في مثل هذا التحدّي ظاهر، وفساده أشد ظهوراً. إننا لا نقيس عبقرية فيلسوف أو عالم بمقدرة مخترع أتى بعده بأَحَدَ عَشَرَ قرناً على الأقل، ولا نجحد فضل المتقدم (في الزمن) إذا استطاع أحد المتأخرين أن يستخرج من جهود الذين تقدموه رأياً نظرياً ما، أو أداة عملية يراها الناس بأعينهم ويلمسون فعلها بأيديهم. إن الرجل الأول الذي خطر له في بقعة من بقاع ما بين النهرين وفي ساعة مجهولة من ساعات التاريخ أن يقطع جِذع شجرة ضخمة قطعاً مستعرِضاً ليجعل منها دولابين اثنين (غير تامَّيٌ الإستدارة) ثم يضع عليها عربة يستخدمها في نقل بعض أثقاله، لأعظمُ قيمة في تاريخ تقدم العلوم من مخترع دواليب الكاوتشوك ومن مخترع الآلة التي تقسم الثانية الواحدة من الزمن عشرة آلاف جزءاً، كل جزء منها مساوٍ لكل جزء آخر من غير أن تخطىء في ذلك أبداً. إن جميع المخترعين العظام في كتب التاريخ وفي غرف المدارس والمعامل، حتى أولئك الذين علقت صورهم في المتاحف ونصبت تماثيلهم في الساحات العامة، مَدينون كلهم لذلك العبقري المجهول الذي كشف لهم عن أعظم مبدأ من مبادىء علم الحيل (الميكانيك) بصنع الدولاب الفطري الأول.

ولو أحببنا نحن أن ننتقد رجال الفكر في الغرب بمثل هذه المقاييس التي يستعملها رجال الإستعماريين السياسي والثقافي إذا ذكروا علماءنا وفلاسفتنا، لما نجا فيلسوف واحد من نقد مرٍ أو من ملاحظة قاسية. وسأقدم لك هنا مثلاً واحداً لترى منه كيف يجب أن يكون الحكم على عباقرة العالم:

أعظم الفلاسفة بلا ريب أرسطو طاليس. ولكن أرسطو طاليس نفسه

ارتكب أخطاء دفعت المدنية العالمية عشرين قرناً إلى الوراء: لقد جاء قبل أرسطو علماءُ وفلاسفةٌ اكتشفوا مبادىء في عالم الطبيعة، فلما جاء هو غفل عنها ولم يدرك وجه صوابها فرجع إلى القول بما كان قد ظهر خطأه من قبل:

مما امتازت به العبقرية اليونانية الأولى أنها تركت نظرية العناصر الأربعة، وهي أن الأجسام الطبيعية في عالمنا مركبة من الماء والهواء والتراب والنار بنِسَب مختلفة، وقالت: بأن جميع الأجسام في العالم من عنصر واحد، وإنما تختلف الأشياء بعضها من بعض باختلاف عدد ذرات ذلك العنصر الواحد وباختلاف ترتيب تلك الذرات نفسها في الأجسام المختلفة. ثم أن الفلاسفة الأقدمين نظروا في الثقل النوعي وفي مقاومة الماء والهواء للأجسام، وبعدئذ عطفوا على الأفلاك فأنكروا أن تكون الأرض مركزاً للعالم، وأنكروا أن تكون الأرض مسطحة ثابتة، وقالوا: بل هي كرة سابحة في الفضاء.

وجاء أرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق. م) فرفض (المذهب الذري) ورجع إلى نظرية العناصر الأربعة؛ ثم أعاد الأرض إلى مركز النظام الشمسي. وبعدئذ قال بأن الجسمين المختلفي الثقل إذا سقطا من شاهق فإن سرعتهما في السقوط تتناسب مع ثقلهما تناسباً راسياً ـ ومعنى ذلك أننا إذا ألقينا من شاهق حجرين، وزن أحدهما رطل واحد ووزن الآخر رطلان إثنان، فإن الحجر الثاني يصل إلى الأرض في نصف المدة التي يتطلبها الحجرُ الأول. ولا شك في أن هذا الرأي خاطىء مما نعرفه اليوم في موضعه من كتب الطبيعيات. ولمّا أدرك العلماء أخطاء أرسطو وبدأوا بإصلاحها، منذ أواخر القرن الخامس عشر للميلاد، وكانت المدنية قد أضاعت من عمرها ثمانية عشر قرناً كاملاً أو تزيد. ولكن هل يجوز لنا أن نشتم أرسطو أو أن نحمل عليه اللومَ الشديد؟ لا يجوز لنا ذلك، فإن الرجل لم يسىء القصد بعمله ولكنه اجتهد فاخطأ. ومن اجتهد واخطأ فله أجر واحد، ومن اجتهد واصاب فله أجران.

فإذا أخذ الغربيون على العرب أخطاءً ومآخذ، وكانوا على حق، فهذا شيء ما عَرِيَتْ منه أمة من الأمم حتى يعرى منه العرب. وأما إذا كانت مآخذهم علينا وعلى قومنا من باب إنكار فضل أسلافنا وسلب حقنا في أداء رسالتنا الثقافية فالواجب علينا أن نكشف عن حقنا وعن فضل أسلافنا. وهذا هو الغرض الذي من أجله وُضع هذا الكتاب.

من أجل ذلك كله يجبْ علينا، إذا أردنا أن نحكم على جهود فرد أو جهود أمة، أن نعتبر الزمن الذي ظهرت فيه تلك الجهود وأن نوقن أن للمتقدم فضلاً أبداً على المتأخر؛ لأن عنصر الإبتكار والإبداع يكون عادة عند المتقدمين أكثر منه عند المتأخرين؛ والمتأخر في الزمن يستفيد دائماً من جهود الذين سبقوه، ولذلك يكون فضله دائماً جزءاً من فضلهم. ثم إذا اتفق أن أحد المفكرين من العلماء أو الفلاسفة عثر عثرة، فيجب أن ننظر فيها: فإن كانت صادرة عن جهل أو مقصد سيء فيجب أن ننزِع عن صاحبها صفة العلم والفلسفة جملة واحدة؛ وأما إذا كانت راجعة إلى خطأ اجتماعي، أعني إلى الإتجاه الفكري في أمة من الأمم أو في زمن من الأزمان، فيجب أن نتساهل فيها، لأن الفرد لا يستطيع أن ينفلت من بيئته ولا من اتجاه التفكير في بيئته بسهولة. ولكن على قدر إنفلاته من ذلك تكون عبقريته؛ والإنصاف في ذلك يقضي بألّا نبخسَ الناس أشياءهم.

٣ ـ ولما خرج العرب بالإسلام من جزيرتهم وبسطوا فتوحهم في الشرق والغرب كانت كل صلة ثقافية بالعلم القديم قد انقطعت: كانت أوروبة غارقة في غزوات البرابرة المنحدرين إليها من الشرق والشمال، وكانت بقايا معالم المدنية فيها تتقصّف تحت سنابك البرابرة الغزاة. أما نتائج انحدار البرابرة إلى أوروبة فبحسبك أن تعرف أن قضاءهم على الأمبراطورية الرومانية في الغرب ـ في إيطالية وما إلى غربها ـ عام ٤٧٦ م (١٤٦ قبل الهجرة) كان مبدأ للعصور الوسطى، العصور المظلمة في تاريخ أوروبة.

ثم إننا إذا التفتنا إلى اليونان نفسها وإلى اليونانيين أنفسهم ـ وهم الذين يجب أن يكونوا ورثة الفلسفة القديمة والأمناء على نتاج عباقرتهم من عهد ثاليس إلى عهد سقراط فأفلاطون فأرسطو طاليس، فإلى الذين خلفوا هؤلاء في حمل مِشعل الفكر الإنساني، وجدنا أمراً عجيباً: وجدنا أن هؤلاء اليونانيين قد فتشوا المكاتب والمدارس والخزائن عما فيها من الكتب فجمعوها وكدّسوها في الدهاليز والأقبية بينها وبين طلاب العلم ورُوّاد النور والباحثين عن الحقيقة. ولقد أجمع مؤرخو الفلسفة على أن الروم (اليونانيين) قد طمروا هذه الكتب منذ دخلت النصرانية إلى بلادهم.

٤ ـ في هذا العالم المظلم انبرى العرب إلى أداء رسالة من أسمى الرسالات وإلى الإضطلاع بعبء من أفدح الأعباء: إن العرب الذين خلعوا عن أعناق البشر نِيَر الديانات الوثنية والإمبراطوريات القديمة قد انبرُوا الآن ليفكوا عن أعناق البشر أغلالاً أشد خطراً... لقد أرادوا أن يُخرجوا البشر مرة ثانية من الظلمات إلى النور، فعمدوا إلى هذه الكتب التي كان أكثرها قد تهرأ في أقبية القصور ودهاليز الهياكل فنقلوها إلى العربية: إلى اللغة التي قَدَر أهلها العقل حق قدره، إلى اللغة التي نزل فيها قوله تعالى: ﴿إنَّ في خَلْقِ السَّمواتِ وَالأرْضِ واخْتِلَافِ اللَّيلِ والنَّهار والفُلْكِ الَّتي تَجري في البَحْر بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ، وَمَا أنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ مَاءٍ فَأحْيا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دابَّةٍ، وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ والسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ والأرْضِ، لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُون﴾؛ إلى اللغةَ التي في كل سورة من سوَرِ كتابها وفي كل حديث من أحاديث رسولها وفي كل قول من أقوال فقهائها الأولين حثّ على طلب العلم ودعوة إلى التفكير في خلق السموات والأرض وما خلق الله من شيء، وحملٌ على الاعتبار والتأمل في مظاهر هذا العالم الطبيعية والعقلية والروحية.

ولا نأتي هنا إلى الكلام على القُرآنِ الكريم على أنّه وجهٌ من عبقرية

العرب - حاشا! فَهُوَ وَحْيٌ - ولكنْ نأتي إلى الكلام عليه على أنّه كتابٌ سماويّ حثّ أتباعَه على الأخذِ بالعلمِ وبأسباب العلم. إن أولَ سورةٍ أُنزِلَتْ من القرآن الكريم مطلَعُها:

﴿إقرأ باسمِ ربِّكَ الذي خَلَقَ، خَلَقَ الإنسانَ مِنْ عَلَقٍ. إقرأ وربُّكَ الأكرَمُ الذي عَلَّمَ بِالقَلَمِ، عَلَّمَ الإنسانَ ما لم يَعْلَمْ. . . .﴾.

وَمَعَ أنّ القرآن الكريمَ لم يَنْزِلْ - كما يقولُ ابن خلدون - حتى يُعَلِّمَنا الطِبَّ والعلومَ العاديَّةَ، بل لِيُهَذِّبَنا وَيُزَكّيَ (يطهّر) نفوسَنا وَيَهْدِيَنا إلى الصِراطِ المستقيم، فإنّه قد جاء بأشياءَ كثيرةٍ من وُجُوهِ العلم، ففي سورة المؤمنون (٢٣ : ١٤؛ راجع أيضاً سورة الحجّ - ٢٢ - ٥):

﴿وَلَقَدْ خلَقْنَا الإنسانَ مِنْ سُلالةٍ من طين. ثمّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً في قَرارٍ مَكِينٍ. ثمّ خلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً، فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظاماً، فَكَسَوْنا العِظَامَ لَحْماً. ثُمّ أنْشَأنَاهُ خَلقاً آخرَ. فَتَبارَكَ الله أحْسَنُ الخالقين﴾.

ومدرَكُ المكانِ الفضائي في سورة الأنعام (٦: ١٢٦): **﴿فمنْ يُرِدِ اللهِ أنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ للإسلام. وَمَنْ يُرِدْ أن يُضِلَّه يجعَلْ صدرَهُ ضَيقاً حَرَجاً كأنّما يَصَّعَّدُ في السماء. كذلك يَجْعَلُ اللهُ الرِجْسَ على الذين لا يؤمنون﴾** ثمّ مدرك الزمان في سورة المَعارج (٧٠ : ٤): **﴿تَعْرُجُ الملائكةُ إليه (إلى الله) في يومٍ كانَ مِقْدَارُهُ خمسينَ ألفَ سَنَةٍ﴾**، وفي سورة الحج (٢٢ : ٤٧): **وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بالعذابِ. ولَنْ يُخلِفَ اللهُ وَعْدَهُ. وإنّ يوماً عندَ ربِّك كالفِ سَنَةٍ ممّا تَعُدّون»**؛ ثم نظريّةُ المعرفة في سورة النحل (١٦ : ٧٨): **﴿ واللهُ أخرَجَكُمْ من بُطُونِ أُمهاتِكُمْ لا تَعْلَمُون شيئاً، وجَعَلَ لَكُمُ السَمعَ والأبصارَ والأفئِدَة لَعَلَّكُمْ تَشكُرون﴾**؛ كلُّها من باب العلمِ الصحيح. لا أقولُ ذلك حتّى أقيسَ كلامَ اللهِ بآراءِ البشر، بل حتّى أدُلَّ على أن الله أنزل

في القرآنِ حقائقَ للبشـر هي من صُلْبِ العلم الصحيحِ الأصيـل تعليماً للبشـر ورفعاً لمكانتهم في أنْفُسِهِم. إنّ الإسلامَ قد أكْرَمَ الإنسانَ واحتـرم مكانَتَـهُ بين مخلوقاتِهِ وخصَّ ذَوي الألبابِ منهم والتفكيرِ بمديحٍ كثيرٍ.

والحق «إن نقــل العلوم، كمـا يعلم المنصفـون، مُهِمٌ كـابتــداعهــا وابتكارها»[1] غيـر أن «بعض المؤرخين قد حـاولوا أن يَغُضّـوا من قدر العـرب وإنتاجهم في عالم الفكر حينما ادّعـوْا أن ما جـاء به العـرب لم يكن فيه شيء مبتكـر، إذ العرب لـم يكـونوا إلا مقلدينْ. إن مثـل هـذا الحكم خـطأ، وليـس ثمت ـ على مذهب من المذاهب ـ ابتكار أعظم من ذلك التعطش الـذي ملك على قـادة الفكر العـربي حواسَّهم في سبيـل المعرفـة. . . ولا يمكن أن يكون هنـالك ابتكـار مخلوق من العدم»[2]. ومـع ذلك فـإن العرب لم يكتفـوا بنقل الفلسفـة القديمـة من اللغة اليـونانيـة إلى اللغـة العَربيـة فقط، بـل درسـوهـا وشرحوها وفسروا الغـامض منها بقـدر ما كـانت تسمح لهم الممكنـات وأمانـة النقلة السُريان الذين كانوا كثيراً مـا يدسـون في الكتب المنقولـة أشياء ليست منها، أو يبدّحون فيها أو يحذفون بحسب ما يصل إليـه رقيّهم العقلي وبحسب ما يمليه عليهم هواهم الديني والمذهبي.

وهكذا حمل العرب الفلسفة من الأعصـر القديمـة إلى الأعصر الحـديثة فكانوا الأساتذة الذين ثقفوا العالم الحديث بنتـاج العالم القـديم. ولقد فتحـوا بذلك أمام التفكير الأوروبي آفاقاً جـديدة وهـزوا العقل الأوروبي وحملوه على البحث والمناقشة في أمور كان يـأخذهـا بالتسليم والخضـوع. ثم أنهم مزجـوا بين الآراء اليـونانيـة والآراء الهنديـة في الريـاضيات، وكـانـوا الميـدان الـذي ركضت فيه الآراء بين الشرق الأقصى وبين الغـرب على خيول عـربية. ولـولا ذلك لَما عـرَف الأوروبيون نتـاج العقل اليـوناني ولا مـدى الجهود الهنـدية ولا اتجاه التفكير الصيني، ولما عرف العالم هذا اللقاح الفكري الـذي نُتجت منه تلك العلوم والمعارف منذ مطلع العصور الحديثة، ولما أمكن الغرب الـلاتيني

الكاثوليكي أن يتصل بالغرب اليوناني الأرثوذكسي[٣]. ولو لم يفعل العرب ذلك «لتوقف سير التمدن والعلوم بضعة قرون، ولبقيت تلك الاختراعات والمكتشفات مهمَلة وغير مفيدة. زد على ذلك إن نقل العرب للعلوم لم يكن بدون اختيار أو بدون تفكير وتفهم وإنعام نظر وإعمال رويّة، بل كان حيوياً عن طريق الاختبار والفكر، ودليلاً على قوة الابتكار والابتداع وروح الإستقلال الفكري، ناهيك بما زادوا عليه من أوضاعهم ومبتكراتهم. فقد أخذوا من كل أمة أحسن ما عندها واستخرجوا منها جميعاً وَحدة تامة لا تتجزأ»[٤].

٥ ـ ومن دلائل العبقرية رحابة الصدر والحلم والتسامح. ولقد ظهرت هذه كُلها في الفلسفة الإسلامية. وإذا نحن استثنينا الإمام الغزّالي الذي كان صدرِه أحياناً يضيق بأقوال الفلاسفة خوفاً على إيمان العامة وإطمئنانهم أن يتزعزعا وجدنا أن فلاسفتنا كلهم قد اتصفوا بالنضج العقلي والصدر الرحيب. حتى أن الغزّالي نفسه كان أرحب صدراً وأسمى فكراً من كثيرين من الفلاسفة الأوروبيين المشهورين قبله وبعده.

تأمل الحلم الجبار والعقل النَّير والإشراف على العالم من عَلُ في قول فيلسوفنا العربي ابن رشد: «يجب علينا إذا ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذّرنا منه وعذرناهم!».

وقد رأى ابن رشد العظيم أن الآراء الصحيحة قد توجد عند المسلمين وقد تكون عند غير المسلمين، فدعني أذكر لك ما قاله مرة ثانية، بلغته هو على ما فيها من ضعف في التركيب، قال: «فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا، وساء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير

مشارك في الملة، فإن الآلة التي تصِح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلةً لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك. إذا كان فيها شروط الصحة؛ وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام».

ولعلك لا تعلم مقدار حلم ابن رشد وعظمته حتى تعلم ما قاله عند نفر من فلاسفة الغرب الذين جاءوا بعده بقليل، فقد سماه بعضهم[٥] «الملعون»، وقال بعضهم: إن ابن رشد كلْب كلِب ينبح على النصرانية». وازِنْ لنفسك بين قول فيلسوفنا وبين أقوال فلاسفتهم ثم قل ماذا ترى.

ولقد كان العرب معَ عظمتهم وتسامحهم متواضعين تواضعاً حقيقياً.

أما التواضع الحقيقي الذي نَقْصِده هنا فليس التساهل، بل هو ترك الغرور بما وصل إليه الإنسان من العلم الصحيح: إن العرب لم يستبعدوا الناس بعلمهم بل وهبوهم إياه ووهبوهم إياه خالصاً صحيحاً. وهذا التواضع الجميل تلَقاه فلاسفتنا عن أسلافنا العظام الذين ثاروا على نفر كانوا يحاولون أحياناً ستر جهلهم بانتحال التواضع وترديد أقوال التقوى؛ روى الجاحظ في البيان والتبين[٦]: (١ : ٢١٦) أن عمر بن الخطاب سأل رجلاً عن شيء، فقال الرجل: «الله أعلم!» فقال عمر: «لقد شقِينا إن كنا لا نعلم أن اللهَ أعلم؛ إذا سئل أحدكم عن شيء لا يعلمه فليقل: لا علم لي». وكان ملك بن أنس يقول: «من قال لا أدري فقد أفتى». وقالوا: «لا أدري» نصف العلم.

وكذلك أجلَّ العرب العلم بطرق مختلفة: أجلوه باحترام العلم والعلماء وبالتجليد الجميل للكتب وتشييد المدارس والمكاتب وما إلى ذلك مما يفعله من يفقه العلم ومن لا يفقه العلم. إلا أنهم أجلّوا العلم أيضاً بطريق فذ بارع: لقد حرصوا على نشر العلم بين الناس بعد أن كان العلم في كل مكان سراً من أسرار الاديرة وتجارة من تجارات رجال الدين وميزة من ميزات بعض الملوك والأمراء. ولقد أجلوا العالم بتقديمه على كل شيء، حتى على العبادة

وعلى الإيمان؛ لقد كان الإمام الغزالي يقول: إن الإيمان التقليدي الموروث عن الآباء والأجداد لا قيمة له إذا لم يقترن «بالعلم اليقيني، وهو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك. . . .» ولقد فصّل لنا الغزالي أحواله حينما تعرى من عقيدته الموروثة وظل في الشك مدة طويلة. بعدئذ يتفحص الطرق التي تُؤدّي بسالكها إلى الحقيقة[٧]. اعتبر هذا ثم أعلم أن فقهاء أوروبة ـ الذين كانوا يُعَدّون في قومهم فلاسفة ـ ظلوا بعد الغزالي زمناً طويلاً يرفعون أصواتهم معبرين عن فلسفتهم بقولهم: «اعتقد ثم حاول أن تفهم».

وبينما كان الخلفاء الأمويون والعباسيون حتى الخلفاء الراشدون كالإمام علي يجادلون الخوارج والنصارى واليهود والصابئة والمجوس بالتي هي أحسن ويعقدون لهم مجالس المناظرة ويفسحون لهم المجال في البلاد ودور العلم ودواوين الدولة ويُدِرُّون عليهم الأرزاق والعطايا ليستفيدوا من علمهم ومقدرتهم في غير اللغة العربية، كان الذي يجسر على تبيان فضل العقل في أوروبة يربط إلى سارية مركوزة في نار متأججة أو تشدّ أطرافه الأربعة إلى أربعة جياد ينهال عليها الموكّلون بها ضرباً بالسياط.

الإجلال الحقيقيّ للعلم إنما هو الحرية المطلقة في طلب العلم وفي معالجة الآراء. وتلك نعمة لم يَنْعَمْ بها إلا من استظل بظل الدولة العربية. حتى إن اليونان لم يبلغوا في ذلك مبلغ العرب، ألم يحكم اليونان على سقراط بأن يتجرع السم لأنه كان يفسد الشبان بتمرينهم على التفكير!

بعد هذا التمهيد البسيط يجدر بي أن أفضي بك إلى معارج العبقرية العربية في العلوم المختلفة وفي الفلسفة. على أنني سأسلك بك طريقاً جَدَدَاً لأن العرب قالوا: من سلك الجدد أمن العثار. وسالجأ في ذلك إلى العرض البسيط والإلمام اليسير كالرسام الذي يرسم على قرطاس أو لوح خطوطاً

معدودة فيمثل بها قصراً فخماً أو خضماً هائجاً أو روضة غناء أو غادة حسناء؛ ذلك لأن الخطوط اليسيرة المستخرجة بالتفكير والمثبتة بالتروي تخلع على المرسومات صورة أوضح وخصائص أقوى من الخطوط المزدحمة من غير روية ولغير ضرورة. من أجل ذلك لن أذكر كل ما فعله العرب، ولن أفصل كل ما أثبته هنا مما فعلوه.

إننا لن نجعل كتابنا هذا تاريخاً للعلم والفلسفة عند العرب ولا قاموساً لأسماء فلاسفتنا وعلمائنا أو دائرة معارف لجهودهم، بل سنكتفي بالإشارة إلى ما سبقوا إليه أو دل على عبقرية صحيحة في ما عالجوه وإدراك حقيقي لما بحثوا فيه. وربما جعلنا صورة عبقريتهم أشد بروزاً بذكر حال العلم عند الغربيين في عهدهم، ذلك لأن الحكم الصحيح على شيء ما يجب أن يكون دائماً بالإضافة الى العصر الذي نبغ فيه ذلك الشيء أو اتسع، ولأن العرب أيضاً قالوا: وبضدها تتميز الأشياء.

د. عمر فروخ

الهوامش

(١) مآثر العرب في الرياضيات والفلك للأستاذ منصور حنا جرداق، أستاذ الرياضيات العالية في الجامعة الأميركانية في بيروت (بيروت ١٩٣٧) ص ٧.

(٢) George Sarton, The Incubation of Western Culture in The Middle East. P. 29. 32.

(٣) C F. George Sarton, Op. cit,. PP. 32 - 3.

(٤) مآثر العرب ص ٧.

(٥) راجع ذلك مفصلاً في آخر الفصل الثالث.

(٦) المطبعة الرحمانية.

(٧) المنقذ من الضلال، للغزالي (دمشق ١٣٥٢هـ ١٩٣٤م)، ص ٥ وما بعدها.

(الدكتور عمر فروخ)

- الفصل الأول : الكَلِمُ الجوامع
- الفصل الثاني : علم الكلام
- الفصل الثالث : الفلسفة العقلية .
- الفصل الرابع : الفلسفة الاجتماعية

الفصل الأول

الكَلِمُ الجوامِع

الكَلِمُ الجَوامِع

١ ـ الكلم الجوامع جمل قليلة عدد الألفاظ تدل على اختبار صحيح أو رأي صائب. والكلم الجوامع أو جوامع الكلم ـ وقد تعرف أيضاً باسم «الفصول» ـ معروفة عند جميع الأمم، ولكنها عند العرب أشد انتشاراً؛ وإذا كانت عند الأمم الأخرى تجري على ألسنة حكمائها فإنها عند العرب تجري على ألسنة الحكماء وعلى ألسنة العامة أيضاً.

والكلم الجوامع من «باب الحكمة» لأنها آراء متفرقة غير منسوقة في نظام ما، لا من «باب الفلسفة». ولكن بما أن الكلم الجوامع شديدة الدلالة على عبقرية المجموع فقد رأيت أن أعالجها في هذا الكتاب؛ وبما أنها تنسب عادة إلى طور متقدم في حياة الأمم العقلية رأيت أن أجعلها في الفصل الأول.

ومع أن المقصود أن تكون الكلم الجوامع عادة نثراً، فإن ما انتثر منها في الشعر يمكن أن يكون من هذا الباب أيضاً. من أجل ذلك كله يرى القارىء في هذا الكتاب بحثاً قصيراً يتناول «الحكمة» عند العرب في النثر والشعر على السواء.

٢ ـ اشتهر العرب في الجاهلية بالأمثال ـ والأمثال عادة، جمل قصيرة مبنية على ملاحظات متكررة أو اختبار واقع في عالم الطبيعة أو عالم

المعقولات. والمنتظر في الأمثال أن تدل على امور خاصة، ولكنها أحياناً تكون عامة وتتطمّن حكماً سامية إذ تدل على نظرة صائبة وتنكشف عن فكر نقاد.

تأمل هذه الأقوال تر فيها شيئاً مما أشرنا إليه: رُبّ عجلة تَهَب رَيْثاً[1] - اتّقِ شَرَّ من احسنت إليه - من مأمنه يُؤتى الحذِرُ - من سلك الجدَد أمن العِثار[2] - أعط القوس باريها[3] - الحرب خدعة[4] - أول الحزم المَشُورة - الخطأ زاد العَجول - أطول من الدهر - يوم لنا ويوم علينا - يدك منك وإن كانت شَلاء.

في «مجمع الأمثال» عشرونَ ألفَ مَثَلٍ أو تَزِيدُ. ولا ريبَ في أن الذي قالَتْهُ العربُ من الأمثال أكثرُ من ذلك. وإذاً نحن أنعمنا النظرَ في هذه الأمثال ادركنا أن بعضَها خَطَراتٌ عامّة عارضةٌ تَصِحّ في أمكنة ولا تصحّ ضرورةً في جميع الأماكن. ولك عدداً كبيراً من تلك الأمثال تُوجِبُ حُكْماً أو تضع قاعدة أو توجز اختباراً طويلاً. من ذلك مثلاً: الحِكْمَةُ ضالَّةُ المؤمن (مطلبه ومُبْتَغاه) - أشبهُ من الماء بالماء - بُعْدُ الدار كبعد النسبَ - خير الأمور أحمدُها مَغَبّةً - أشْرَبُ من رمل. ومن الأمثال التي وجب أن تكون الملاحظةُ قبل قولها قد طالت طولاً فيه درسٌ وتأمّل: أُريها السُها وتريني القمر (والسُها نجم خَفِيّ عند نجم في ذِراع بناتِ نعشٍ - الدبّ الأكبر - يمتحنُ الناسُ به صِحَّةَ أبصارهم) أطولُ صحبةً من الفرقَدَيْنِ. (والفرقد أو الفرقود النجمُ الذي يُهتَدى به وهما فرقدانِ - كما في القاموس (١ : ٣٢٣). ونجم القطب الشماليّ هذا في الحقيقة نَجْمٌ مزدوج، ولكنّ بُعْدَهُ عَنّا يُوهمنا أنّه نجم واحد). ولقد عَرِفَ العربُ منذ ذلك الزمن السحيق أن نجم القطب الشماليّ نجمانِ قبلَ أن تأتِيَ المراصد القويّة وتعرفَ ذلك!

ومن اختارهم في الطبّ والتشريح والصِحّة قولهم: أصْفى من ماء

المَفاصح - أعذبُ من ماء المفاصل - أنّك لَتُكثِرُ الحَزَّ وتخطيء المِفصَل - هو أعلمُ من اين تُؤكَلُ الكَتِف - التام جُرْحٌ والأُساةُ (الأطبّاء) غُيَّبٌ - الجَذب أمَراً للهزيل أو بعضُ الجدب أمراً للهزيل (إنّ المهزول النحيل: الخارج من مرض أو مجاعة يضرّه الطعام الكثير الدَسِمَ الطَيِّب، فإذا تدرَّج المهزولُ في الطعام من القليل إلى الأكثرِ كان ذلك أفضلَ وأرعى لصحته.

٣ - على إنك واجد في الشعر الجاهلي أمثالاً وحكماً أبرع من هذه لأنها أكثر انتظاماً واتّساقاً، ولأنها لم تدخل في الشعر إلا بعد «إعادة نظر»، ولأن الشاعر يحاول عادة أن يتخير من هذه الأمثال والحكم أو يشتق منها ما هو خليق بشعره فتجيء عُصارةً للاختبار العام ونظرة أعمق في الحياة وأشمل لها. وسأختار هنا من شعراء الجاهلية شاعرين فقط: طرفة القتيل الشاب وزهيراً الشيخ الحكيم.

أما طرفة بن العبد البكري فقد قتل في جَنوبي بلاد العرب في غارة، وكان يومذاك شاباً ولكن فوق الثلاثين على الأرجح. وأساءت الحياة إلى طرفة وأساء إليه أهل الحياة وأهله أيضاً، إذ حرمه أعمامه إرثه من أبيه. وهكذا انقلب مادياً لا يبصر من الحياة إلا ناحية اللذة العاجلة ولا يرى الدنيا إلا كالشجرة المثمرة، إن أنت لم تتمتع بظلها وتأكل من ثمرها فاء الظلُ وفسد الثمر وسقط، واضعت أنت في الحياة كلها كلَّ ما فيها من فرصة مؤاتية. فليس للبشر حظ إلا في ما يأتونه في حياتهم الدنيا، أما الخلود في الدنيا فليس إلا للحجارة أو لما هو في معناها. ولقد عبر طرفة عن ذلك كله تعبيراً بارعاً فقال:

وظُلم ذوي القُربى أشدُّ مَضاضةً	على النفس من وقع الحُسام المهنّدِ.
أرى قبر نحّامٍ بخيلٍ بماله	كقبر غَويٍّ في البطالة مُفْسِدِ:
ترى جُثْوتين من تراب عليهما	صَفائحُ صُمٌّ من صَفيح مُنَضَّدِ(٥)

الا أيُهـذا اللائمي احضُـرَ الـوغى وإن أشهدَ اللذاتِ هل أنتَ مُخْلِدِي؟
فـإن كنتَ لا تستـطيـعُ دفـعَ منيتي فـدعْني أبـادِرْهـا بمـا مَلَكَت يـدي.

أما زهيرُ بن أبي سُلمى الشيـخُ الحكيم فقد تجلّت عبقـريته في أنـه دعـ إلى الـسلم في زمن كان العالم كلّه غارقاً في الحـروب يعتقد أن الحـرب هي الـسبيـلُ الوحيـدُ لحل المشـاكل. لقـد كانت أوروبـة منذُ أواخـر القرن الـرابع للميلاد غارقـة في غَزَوات البـرابرة الهُـون والجِرمـان في اليونـان وفي إيطاليـة وفرنـسة وإنكلترة وفي شبه جزيرة إيبـرية (إسبـانية والبـرتغال). وكـذلك كـانت الحـرب بين الأمبراطـوريتين الفارسيـة والبيزنـطية (الروميـة) قـائمة على قـدم وساق. ولـم تكن بلاد العرب نفسها أسعد حظاً، فقد كانت الغـزوات والغارات فيهـا مستمرة لا تنقـطع. وحينما كـان زهير يبلو الحيـاة نَشِبت في بـاديـة نجـد حـربان دامت كـل واحدة منهمـا أربعين سنة: حـرب البسوس وحـرب داحس والغبراء.

في هذا الجو الذي لا تسمع فيه الآذان إلا أصوات الـسلاح ولا ينصرف الفكر فيه إلى غير الحرب ولا يقضي البشـر حياتهم في غيـر العداوة قـام زهير ابن أبي سلمى يـدعو إلى السلم وينفـر الناس من الحـرب بـإظهـار ويـلاتهـا، ويعلن أن كـل غرامـة مهما كـانت باهـظة تعود خفيفـة في جـانب النعمـة التي يُضفيها السلام على الناس.

فلما فكر هَـرِمَ بن سنان والحـارث بن عَوْف في أن يَقِفـا الحربَ حـربَ داحسٍ والغبراء، بأن يدفعا دِيَات الـقتلى من مالهما ـ لأن الفَصْلَ في أحـوال القتلى في حرب دامت أربعين سنة أمرٌ شبيه بالمستحيل أو هو المستحيل نفسه ـ نهض زهير بن أبي سلمى يمدحهما فيقول:

يمينـاً لِنعْمَ الـسيـدانِ وُجِـدتُـمـا على كل حالٍ من سَحيلٍ ومُبَرَمَ [٦].
تـداركتما عبسـاً وذُبيـانَ بعـدَمَـا تفـانَـوْا ودقـواً بينهم عِـطْرَ مَنشم [٧].

وقد قلتما: إنْ نُدْرِكَ السلم واسعاً بمال ومعروف من الأمر نَسْلَمِ.
وما الحربُ إلا ما علمتم وذُقْتُمُ؛ وما هو عنها بالحديث المُرجَّمِ.
متى تبعثوها تبعثوها ذميمةً، وتَضْرَ إذا ضرّيتموها فتُضْرَمِ[٨].

٤ ـ وفي الحديث الشريف كثير من جوامع الكلم. ولقد كان الرسول نفسه يعد كلامه في ذلك الباب فقد قال[٩]: أُعطيتُ جوامعَ الكلم. فمما رُوي عنه من جوامع الكلم السامية قوله: اليد العليا خير من اليد السفلى ـ إعمل لدنياك كأنّك تعيش أبداً وإعمل لآخرتك كأنك تموت غداً ـ الدين المعاملة ـ الناس بأزمانهم أشبه منهم بآبائهم ـ لن يهلِك أمرؤ بعد مَشُورة ـ رأس العقل بعد الإيمان بالله مداراة الناس ـ علو الهمة من الإيمان ـ التمسوا الرزق في خبايا الأرض ـ التدبير نصف المعيشة ـ حسن السؤال نصف العلم ـ السعيد من وُعظ بغيره ـ المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء. وأصل كل داء البَرَدة، وهي إدخال الطعام على الطعام ـ قِوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له.

٥ ـ وكذلك اشتمل نهج البلاغة على كثير من جوامع الكلم لعل أبرزها في نواحي العبقرية إدراك الإمام علي كرم الله وجهه للسياسة العسكرية في القتال قال يؤنب أهل الكوفة:

ألا وإني قد دعوتكم إلى قتال هؤلاء القوم[١٠] ليلاً ونهاراً وسراً وإعلاناً، وقلت لكم: إغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غُزي قوم في عُقر دارهم إلا ذلّوا. فتواكلتم وتخاذلتم حتى شُنت عليكم الغارات ومُلكت عليكم الأوطان... يا أشباه الرجال ولا رجال، حلوم الأطفال وعقول رَبات الحِجال[١١].... لوددتَ أني لم أركم ولم أعرفكم. معرفةً جرّت والله ندماً... ولقد أفسدتم علي رأيَ بالعِصيان والخِذلان حتى قالت قريش: إن ابن أبي طالب رجل شجاع ولكن لا علم له بالحرب.

لله أبوهم؛ وهل أحدٌ منهم أشد لها مراساً وأقدم فيها مُقاماً مني: لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين، وها أنا قد ذرّفت على الستين؛ ولكن لا رأي لمن لا يُطاع!

وللإمام علي من الحكم المتفرقة قوله: قيمة كل إنسان ما يحسن - من أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه - قدر الرجل على قدر همته - الظفر بالحزم، والحزم بإجالة الرأي، والرأي بتحصين الأسرار - الغنى في الغُربة وطن والفقر في الوطن غربة - لا تستح من إعطاء القليل فإن الحرمان أقل منه - الحكمة ضالّة المؤمن فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق - من ترك قول لا أدري أصيبت مقاتله.

قد تجد عدداً من أقوال الإمام علي واردة في الحديث الشريف؛ وقد تجد عدداً منها ومن الأحاديث أيضاً منسوباً إلى الجاهليِّين. إن هذه الأقوال، سواء أكانت من الحديث أو للإمام علي أو للجاهليين، تدل بلا ريب على عبقرية العرب في الجاهلية أو في الإسلام. وهذا هو مكانها.

٦ - ويجب أن نعد في هذا الباب عبد الله بن المقفع صاحب كتاب كليلة ودمنة وكتابي الأدب الكبير والأدب الصغير:

وعبد الله بن المقفع فارسي الأبوين ولكنه نشأ في البصرة نشأة فارسية عربية معاً ثم دخل في الإسلام وقد بلغ أشُدّه أو كاد، ثم قتل قيل على الزندقة وقيل غير ذلك - عام ١٤٢هـ (٧٥٩م) وعمره نحو ستة وثلاثين عاماً.

ليس كتاب كليلة ودمنة منقولاً عن الفارسية إذا اعتبرنا أن النقل إنما هو حمل الآراء من لغة إلى لغة بلا زيادة ولا نقصان. وأغلب الظن أن ابن المقفع خذ عدداً من القصص الهندية ثم رتبها في كتابه ومزجها بالآراء واستخرج منها لحكم وضرب في أثنائها الأمثال. أضف إلى ذلك كله أن ثمت آراء إسلامية

محضاً لا يجوز أن تكون جزءاً من الأصل الهندي ولا أن تكون زيادة من لترجمة الفارسية فيما زعموا[١٢].

وتتجلى عبقرية ابن المقفع الشاب الذي لم يُعَمَّر أكثر من ست وثلاثين سنة في ناحيتين: في تنسيق كتاب كليلة ودمنة حتى استطاع أن يخرج معه كتاباً عملياً قيماً غطت شهرته وفائدته على ما يمكن أن يكون ثمت من أصول هذه الكتاب. فإذا أنت بحثت اليوم في المكاتب واستعرضت نسخ كليلة ودمنة في اللغات الأجنبية وجدتها كلها منقولة عن النسخة العربية لعبد الله بن المقفع، حتى النسخة الهندية والفارسية.

ثم أن هنالك لعبد الله بن المقفع آراء صحيحة في نفسها صائبة في مراميها، وهي مبثوثة في كليلة ودمنة وفي كتابي الأدب الكبير والصغير، وتراها مزدحمة إلى درجة تعجب معها بفكر هذا الرجل الذي لا يكلّ، وخصوصاً إذا رأيت قوماً يُعجَبون بالفكرة بعد الفكرة في القصيدة الطويلة والكتاب الضخم، وأنت ترى إلى جانب ذلك أن ابن المقفع يكتب فلا يورد إلا فكرة في أثر فكرة لا ينقطع له سيل ولا ينضب له مَعين.

ويزيد إعجابك بابن المقفع أن آراءه ليست «فلسفية ما ورائية»[١٣] بل هي آراء عملية فهم صاحبُها الحياة فهماً صحيحاً كما يحياها الأطفال والشبان والكهول والشيوخ؛ فكلما عدت في قراءة كتب ابن المقفع وجدت فيها شيئاً جديداً لم ينكشف لك بالأمس قبل أن تصل قافلة عمرك إلى الساعة التي أنت فيها. وأرى أن نكتفي الآن بهذه الكلم الجوامع التي ختم بها ابن المقفع كتاب الأدب الكبير، يصف فيها صديقاً له:

«إني مخبرك عن صاحب كان أعظم الناس في عيني، وكان رأسَ ما أعظمه في عيني صِغَرُ الدنيا في عينه. كان خارجاً من سلطان بطنه فلا يشتهي ما لا يجد ولا يكثر إذا وجد. . . ، وكان خارجاً من سلطان الجهالة فلا يقدم

إلا على ثقة ومنفعة. وكان أكثر دهره صامتاً، فإذا قال بذّ[14] القائلين. وكان يُرى متضاعفاً مستضعفاً، فإذا جاء الجِد فهو الليث عادياً.

وكان لا يدخل في دعوى ولا يشركَ في مِراء[15] ولا يُدحي بحجة حتى يجد قاضياً فهماً وشهوداً عُدولاً. . . وكان لا يشكو وجعاً إلا عند من يرجو عنده البرء، ولا يصحب إلا من يرجو عنده النصيحة لهما[16]. وكان لا يتبرّم ولا يتسخّط ولا يشتهيّ ولا يتشكى، ولا ينتقم من الوليّ ولا يغفُل عن العدو ولا يخص نفسه دون إخوانه بشيء من اهتمامه بحيلته وقوتّه. فعليك بهذه الأخلاق، إن أطلقت، ولن تطيق؛ ولكنّ أخذ القليل خير من ترك الجميع».

٧ ـ وكثرت الكلم الجوامع بعد ابن المقفع في كل فن، ولكني سأكتفي هنا بثلاثة شعراء نزلت الحكمة في دواوينهم منزلاً لم تنزله في دواوين غيرهم، هم أبو تمام والمتنبي والمعرّي.

وأبو تمام شاعر رومي الأصل ولد في جاسم بحوران في الثلث الأخير من القرن الثاني للهجرة، ولكنه انتقل مع أبيه إلى دمشق، ثم دخل هو في الإسلام قبل أن يتجاوز العاشرة من عمره أو بعد أن جاوزها بقليل. ونشأ شاعرنا في دمشق ثم في حمص ثم في مصر نشأة عربية خالصة، وهو الشاعر الذي نشر لواء القومية العربية بأوسع مظاهرها في شعره. واشتهر أبو تمام بأنه شاعر حكيم، وكانت حكمته تدور حول اقتناص المعاني الكثيرة الغريبة في ألفاظ يسيرة فصيحة أو غريبة، فمن أجمل حكمه قوله:

نَقِّلْ فؤادَك حيثُ شِئْتَ من الهوى؛ ما الحبُّ إلا للحبيب الأولِ!
كم منزلٍ في الأرض يألَفُهُ الفتى، وحنينُهُ أبداً لأول منزل.

هذا المعنى الجميل المبتكر في الشعر العربي ـ والذي لا نكاد نعرف له في الشعر الغربي إلاّ مثالاً بسيطاً[17] عند لامارتين الإفرنسي الذي جاء بعد أبي

تمام بألف سنة شمسية، اللهم أو تزيد ـ ليس المعنى المخترع الوحيد عند أبي تمام.

يقول ابن رشيق في كتابه العمدة في صناعة الشعر ونقده: «أكثر المولدين معانيَ وتوليداً فيما ذكر العلماء أبو تمام». وعرض ابن الأثير في كتابه المثل السائر لاختراع المعاني فقال: قد قيل إن أبا تمام أكثر الشعراء المتأخرين اختراعاً للمعاني؛ وقد عددت معانيَه المبتدعة فوجدت ما يزيد على عشرين. وأهل هذه الصناعة يُكبرون ذلك؛ وما ذلك من أبي تمام بكبير!».

ومن معاني أبي تمام التي لا تزال سائرة على وجه الدهر، معَ إصابة رأي وابتكار، قوله:

* فلم يجتمع شرق وغرب لقاصد	ولا المجد ـ في كف امرىء ـ والدراهم.
* لا شيءَ ضائرُ عاشقٍ، فإذا نأى	عنه الحبيبُ فكلُّ شيءٍ ضائرهْ.
* وطولُ مُقام المرء في الحي مُخْلقٌ	لديباجتَيْهِ فاغتربْ تتجددْ.
فإني رأيتُ الشمس زِيدتْ محبةً	إلى الناس أنْ ليستْ عليهم بسَرْمَدِ[18]
* وإذا أرادَ اللهُ نَشْرَ فضيلة	طُوِيَتْ أتاح لها لِسانَ حَسود.
لولا اشتعالُ النار فيما جاورتْ	ما كان يُعْرَفُ طِيب عَرْفِ العود[19].

٨ ـ ولقد كانت عبقرية المتنبي، الشاعر العربي الأصل، في حكمه من باب آخر، ذلك أن المتنبي ضرب حكمه أمثالاً تسير على ألسنة الناس حتى صدق أديب فلسطين إسعاف النشاشيبي في قوله: «ما اجتمع إثنان (يتباحثان) إلا كان المتنبي ثالثهما»، يعني لكثرة ما يستشهدان بشعره.

ولم يخطىء الغربيون حينما اهتموا بالمتنبي منذ القرن الثامن عشر، ولم يخطئوا حينما احتفلوا مع الشرق بمرور ألف سنة هجرية على وفاته (١٣٥٤ هـ = ١٩٣٥ م). غير إن الإستشهاد بحكم المتنبي التي تجري على كل لسان

مجرى الأمثال يخرج عن نطاق هذا الكتاب، ولكن لا بدَّ من إثبات الأبيات التاليات:

* ما كلُّ ما يتمنى المرءُ يُدْرِكُهُ؛ تجري الرياح بما لا تشتهي السُّفُنُ.
* إذا أنتَ أكرمتَ الكريم مَلكته، وإنْ أنتَ أكرمت اللئيم تمردا.
ووضعُ النَدى في موضع السيف بالعلى مُضرّ كوضع السيف في موضع الندى.
* تصفو الحياةُ لجاهلٍ أو غافل عما مضى منها وما يُتوقَّع،
ولمن يغالِطُ في الحقائقَ نفسَه ويَسومُها طلبَ المُحال فتطمع.
* من أطاقَ التماسَ شيءٍ غِلاباً واغتصاباً لم يلتمِسْهُ سُؤالا.
كل غادٍ لحاجة يتمنى أن يكون الغَضَنْفَر الرِئبالا[٢٠].

وللمتنبي مقطوعة جميلة فيها حكم تدل على فهم صحيح لحقائق الأمور، للحقائق التي يعمل البشر عادة بمظاهرها فقط، يحملهم على ذلك عنجهية وحميّة جاهلية ورياء اجتماعي، قال:

صَحِبَ الناسَ قبلَنا ذا الزمانا، وعَنَاهُمْ من أمره ما عَنَانا؟
وتولَّوْا بغُصَّةٍ كلهُم منـ ـه وإن سرَّ بعضَهم أحيانا.
ربما تُحسن الصَنيعَ لياليـ ـه ولكنْ تكدّر الإحسانا.
وكأنا لم يرضَ فينا بريبِ الدهـ ـر حتى أعانه من أعانا[٢١].
كلما أنبتَ الزمانُ قناةً ركّب المرءُ في القناة سنانا[٢٢].
ومُرادُ النفوس أهونُ من أن نتعادى فيه وإن نتفانى[٢٣].
غيرَ أن الفتى يُلاقي المنايا كَالحاتٍ ولا يلاقي الهوانا.
ولو أن الحياةَ تبقى لحيٍ لعدَدْنا اضلَّنا الشُجعانا[٢٤].
وإذا لم يكنْ من الموت بدّ فمن العَجز أن تكونَ جبانا.
كل ما لم يكنْ من الصعبِ في الأنـ ـفُسِ سهلٌ فيها إذا هو كانا[٢٥]..

ولخّص المتنبّي مشكلةَ البشر عامّةً ومشكلة العرب خاصّةً في بيتين من

الشعر، وعَرَضَ لفكرةٍ اجتماعية ـ وفكرة سياسيّةٍ على الحضر أيضاً ـ حينما أشار إلى صِلة الحكّام وإلى طبيعة المُلوك والرعايا فقال:

وإنّما الناسُ بالملوكِ؛ وما تُفْلِحُ عُرْبٌ ملوكُها عَجَمْ.
في كلِّ أرضٍ وطِئْتُها أُمَمٌ تُرْعَى بِعَبْدٍ كأنّهم غَنَمُ!

٩ ـ والشاعر الذي قصد أن يكون شعره في الحكم خاصة هو الشاعر العربي التنوخي أبو العلاء المعري الذي احتفل العالم العربي، سنة ١٣٦٣ هـ (١٩٤٤م)، بمرور ألف عام هجري على مولده.

يقول الدكتور رضا توفيق[٢٦]: لقد كان المعري في فلسفته الأخلاقية مثالياً ولم يكن مادياً؛ ولقد أوضح فكرة قدماء الفلاسفة في الأخلاق وزاد في إيضاحها على المتأخرين منهم فكان لنا في لزومياته أعظم دستور أخلاقي على الإطلاق. خذ هذا البيت الواحد:

فلْتَفْعَلِ النفسُ الجميلَ لأنه خيرٌ وأحسن لا لأجلِ ثوابِها!

ومن أبيات المعري الجميلة الصائبة:

* مُلَّ المُقَامُ، فكم أعاشرُ أُمّةً أمرتْ بغير صلاحِها امراؤها.
ظلموا الرعيةَ واستجازوا كيدَها وَعَدَوْا مصالحها، وهم أُجَراؤها.
* يسوسون الأمورَ بغيرِ عقلٍ فينفُذُ أمرُهُم ويُقالُ: ساسَهْ.
فأفٍّ من الحياةِ وأفٍّ مني ومن زمنٍ رئاستُه خساسَهْ
* يحسُنُ مرآىً لبني آدمٍ؛ وكلُّهم في الذوق لا يَعْذُبُ.
ما فيهمُ بَرٌّ ولا ناسك إلا إلى نفعٍ له يَجْذِبُ.
أفضلُ من أفضلِهم صخرةٌ لا تَظْلِمُ الناسَ ولا تَكْذِبُ!

وكان المعرّي كثيرِ التشاؤم لا يرى في جوانب الحياة بُقْعَةً بيضاء، ولم

ير في ماضي البشر عملاً جميلاً ولا كان يُحِبُّ أن يرى في مستقبلهم أملاً مُمْكِناً. وتطَلَّعَ المعرّيُّ في كلّ ما حوله فقال:

إنّ العراقَ وإنّ الشامَ مُذْ زمنٍ صِفْرانِ ما بهما للمُلْكِ سُلْطانُ.
ساس الأنامُ شياطينٌ مُسَوّمَةٌ في كل مِصْر[٢٧] من الوالين شيطان،
من ليس يَحْفِلُ خُمْصَ الناسِ[٢٨] كلّهِمُ، إن بات يشربُ خمراً وهو مِبْطان.
متى يقومُ إمام يَسْتَجِيدُ[٢٩] لنا فَتَعْرِفَ العَدْلَ أجبالٌ وغِيطان؟

أوَلاَ يَمَسُّ المعرّيّ جوانبَ من السياسة المحلّية المتعلّقة بكلّ فردٍ من الناسِ حينما يقول؟

وأرَى ملوكاً لا تَحوط رَعيةً؛ فعَلامَ تؤخذُ جِزْيةٌ ومُكوسُ؟

وتتجلى عبقرية المعري في غير لزومياته أيضاً، إنها تتجلى في رسالة الغفران. وإذا كان دانتي الليغييري الإيطالي يُعَدُّ بملحمته «الكوميديا الإلهية» عبقرياً حقاً، فإنه مدين بعبقريته هذه بلا ريب لشاعرنا الحكيم أبي العلاء المعري. إنه مدين له إلى درجة أن بعض التفاصيل التي في الكتابين، في رسالة الغفران وفي الكوميديا الإلهية، واحدة مع أن دانتي ولد بعد المعري بثلاثمائة عام هجري كامل، ولد المعري سنة ٣٦٣هـ وولد دانتي سنة ٦٦٣هـ (١٢٦٥ م).

وقلد دانتي رسالة الغفران للمعري في تفاصيلَ كثيرة، فإن كلا الشاعرين - المعري ودانتي - اتخذ رسالته سبيلاً إلى إظهار مقدرته الأدبية واللغوية وإلى إبراز معرفته بالتاريخ وإلى التعبير عن فلسفته الدينية. وكذلك اتخذ كل واحد منهما الأشخاص الذين لقيَهم في الجنة وفي النار من البشر المعروفين في أيامه وقبل أيامه، أو اتخذهم من الجن أيضاً. وجعل الشاعرانِ أهل الجنة جماعات وأهل النار أفراداً أفرادا، ثم أن كلا الشاعرين وضع في الجنة نفراً من الناس ليسوا من أهل دينه، ووضع في جهنم قوماً من أهل ملته. ولم ينس

دانتي أن يقلد المعري في لُقيان آدم في الجنة فيسأله عن اللغة التي كان يتكلمها يوم خلقه الله؛ ولا في أن يلتقي قبل أن يصل إلى جهنم بالأسد الذي لقيه المعري، إلى غير ذلك من وجوه التقليد. ومع أن الكوميديا الإلهية من ناحية التفصيل والشمول أبرع، فأن لصاحب رسالة الغفران فضل السبق والابتكار. والإبتكار أدل على العبقرية[٣٠].

الهوامش

(١) المقصود: رب رجل أراد أن يتعجل أمراً فأخطأ فيه فاضطر إلى أن يعمله من جديد فتكون عجلته سبباً لتأخره.

(٢) الجدد: الطريق الواضح.

(٣) باري القوس هنا صانعها والعارف بها ـ أسند إلى كل امرىء ما يحسنه من الأعمال.

(٤) خدعة تكون بسكون الدال بعد الخاء المفتوحة أو المكسورة أو المضمومة، وتكون بضم الخاء وفتح الدال ـ تنتهي الحرب بخدعة، يظفر في الحرب الذي يحسن الخديعة.

(٥) الجثوة: الكومة من التراب. صفائح صم: حجارة مسطحة صلدة، قاسية. منضد: مرصوف.

(٦) السحيل: الحبل المجدول رخواً. المبرم: الحبل المجدول شديداً ـ المعنى: في أيام الرخاء وأيام الشدة.

(٧) عبس وذبيان: القبيلتان المتعاديتان. تفانوا: أفنى بعضهم بعضاً. منشم بفتح الميم ثم فتح الشين أو كسرها: امرأة كانت تبيع العطر في مكة. دقوا بينهم عطر منشم. أقسموا على الإستمرار (في العداوة) ـ القتال.

(٨) ضرى النار: أوقدها.

(٩) البيان والتبين (هارون) ٢ : ٢٨.

(١٠) أهل الشام، أصحاب معاوية بن أبي سفيان.

(١١) النساء.

(١٢) راجع دراسات قصيرة... ابن المقفع (الطبعة الثانية) ص ١٥ وما بعدها.

(١٣) ما ورائية: تتعلق بما وراء الطبيعة، نظرية.

(١٤) بذ: غلب.

(١٥) بدال.

(١٦) أي للصاحب والمصحوب.

(١٧) L'homme revient toujours
A ses premières amours.

(١٨) دائمة.

(١٩) نبات طيب الرائحة.

(٢٠) الغضنفر الرئبال: من أسماء الأسد ـ ظافراً.

(٢١) لم يرض الناس بما يجره الدهر من المصائب، فكانوا عوناً له في ذلك على أخوانهم.

(٢٢) كلما نبتت قصبة جعلها الناس رمحاً (كناية عن حبهم الخصام والحرب).

(٢٣) غايات الإنسان لا قيمة لها إذا كانت لا تنال إلا بأن يقتل بعضنا بعضاً.

(٢٤) لو أن الجبان الهارب من الكفاح يخلد في الحياة لكان الشجعان أقل الناس هدى وعقلاً (لأن شجاعتهم تكون حينئذ سبب موتهم).

(٢٥) الإنسان يتخيل المصائب قبل أن تصيبه كبيرة، فإذا نزلت به فعلاً لم يرها كما كان يتخيلها.

(٢٦) مجلة الأمالي (بيروت) السنة الأولى، العدد ١١ (١٤ تشرين الثاني ١٩٣٨) ص ٥.

ورضا توفيق مفكر تركي «ملسان» يعرف العربية والتركية والفارسية واليونانية القديمة والفرنسية والإنكليزية. ورضا توفيق دكتور في الطب، ولكنه اهتم بالفكر والأدب وأهمل التطبيب. وله عدد من التآليف في الدين والأدب والفلسفة بالتركية والفرنسية. ولد في أدرنة (تركية) ١٨٦٩/١/٧. وبعد انتصار الحركة الكمالية في تركية غادر رضا توفيق تركية وجاء إلى لبنان وسكن بقية حياته في جونية (على نحو عشرين كيلو متراً من بيروت شمالاً). وكان رضا توفيق صحيح البدن ذا بسطة في الجسم يعني بالرياضة البدنية عناية كبيرة. وتجد له ترجمة مفصلة في مجلة الأمالي (بيروت، السنة الأولى، العدد السابع، ١٩٣٨/١٠/١٤). وأحسب أنه توفي بعد الحرب العالمية الثانية.

(٢٧) المصر: البلدة الكبيرة.

(٢٨) خمص الناس: جوعهم.

(٢٩) يستقيد لنا: يأخذ بثأرنا.

(٣٠) راجع تفصيل ذلك كله في حكيم المعرة ص ٩٤ ـ ١٠٠.

الفصل الثاني

علم الكلام

علم الكلام

١ ـ يجب ألا نَشْغَلَ أنفسنا في هذا الكتاب الموجز بالبحث في تطور علم الكلام ولا في سبب تسميته بهذا الإسم. ولكن يجب أن نعلم الكلام، كما قال ابن خلدون، «هو «الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية». غير أننا إذا تتبَّعنا البحوث التي ننسبها أحياناً إلى هذا العلم وجدناه أوسع نطاقاً، وجدناه يتناول البحث العقلي في العقائد كلها. ولقد أصاب فقهاء المسلمين حينما سمَّوه «أصول الدين».

وقد تعود نفر في الشرق والغرب أن تضيق صدورهم كلما رأوا للعرب فضلاً أو فضيلة، فكانوا إذا ألْفَوا للعرب ابتكاراً أو عبقرية نسبوهما إلى الأمم السالفة أو الشعوب المجاورة، وكذلك فعلوا بعلم الكلام. زعموا مرة أن لفظة «كلام» مأخوذة من اللفظ اليوناني المسيحي «لوغوس» بمعنى الكلمة؛ وأن التركيب الإضافي «علم الكلام» مأخوذ من تعبير ورد عند أفلاطون هوديالكتيكه بمعنى المساجلة والجدل. ثم زعموا مرة أخرى أن الكلام نشأ من احتكاك المسلمين بنصارى سورية وبما كان عندهم من علم اللاهوت.

٢ ـ ومع العلم اليقين بأن الحضارات والمدنيات يؤثر بعضها في بعض، فإن الإنصاف يقضي على الباحث الذي يشعر بتبعة ما يكتب أن يحسن الكلام على قيمة هذا التمازج وعلى قوة هذا الأثر وأن يَعرى من المحاباة ويعرى من

الجهل. ولا ريب عندنا في أن علم الكلام قد استفاد في مراحله الأخيرة، أي في مراحله العلمية، من الفلسفة اليونانية ومن غير الفلسفة اليونانية. ولا نشك كذلك في أن الذي دعا إلى نشوء علم الكلام كان الحاجة إلى الرد على الخصوم من أصحاب المذاهب المختلفة التي نشأت في إطار الإسلام نفسه كالخوارج والمرجئة وكالمعتزلة والأشعرية فيما بعد، أو في خارج نطاقه. أما نشأة علم الكلام نفسها فكانت في البيئة الإسلامية وكانت مظهراً من عبقرية العرب يجب أن يشار إليه في كل حين.

ومن البذور الأولى التي يرجع إليها علم الكلام ما رواه الطبري في تفسيره (١٣ : ٧٣ - ٧٤) من أن رسول الله أرسل يدعو رجلاً من فراعنة العرب فقال ذلك الرجل: «أرسول الله! وما الله، أمن ذهب أو من فضة أو من نحاس؟» وذلك قبل أن يخرج الإسلام من شبه جزيرة العرب وقبل أن يحتك بالأمم المجاورة، بل قبل أن يسمح له أو يخطر له أن يحتك بغيره. ثم إننا نجد في القرآن الكريم جميع القضايا التي تألف منها علم الكلام فيما بعد، كالقضاء والقدر ورؤية الله يوم القيامة وأن القرآن كلام الله، وتعداد صفات الله، مما يقطع بأن هذه القضايا عَرَضَت للعرب منذ أول عهدهم بالإسلام، وأن الآيات التي وردت فيها هذه القضايا كانت رداً على أسئلة وجهها العرب في أثناء حياة الرسول إلى الرسول نفسه أو تحدثوا بها فيما بينهم.

ولقد عرض نفر من المستشرقين لتأثر علم الكلام بعناصر أجنبية فقال مرغليوث[1]. على شدة شعوبيته وتعصبه: «إن درجة تأثر علم الكلام بالتفكير اللاهوتي المسيحي لا يمكن أن تحدد بسهولة». وكذلك «نبّه[2]» الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن المتكلمين فرقة من فرق الإسلام، نجد ذلك عند تنميان وريتر (رِتّر). ويذهب رتر إلى أن مذاهب المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية، ويتابعه في هذا هاربر وكر . . . وأرنست رنان.

ورنان إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمعناها المعروف، يرى أن الحركة الفلسفية في الإسلام يجب أن تُلتمس في مذاهب فرق المتكلمين».

٣ ـ وبرزت قضايا علم الكلام عند الخوارج في جدالهم للإمام علي كرم الله وجهه منذ معركة صفين (٣٧هـ = ٦٥٧م)، وفي جدالهم لأهل الدولتين الأموية والعباسية.

وأنا أعلم أن قتال الخوارج للإمام علي وقتلهم إياه، ثم حروبهم المستمرة في أثناء دولتي بني أمية وبني العباس وقتالهم أهل السنة والشيعة معاً قد خلق لهم نفوراً في قلوب المسلمين أجمعين مما يجعل مهمة المتكلم بلسانهم صعبة وممقوتة أحياناً وإذا كان الإنصاف يقضي بأن يقف المرء مع جمهور المسلمين فيما يتعلق بالعنت والتشدد والفتن التي آثارها الخوارج، فإن هذا الإنصاف نفسه يقضي بأن نعترف بما للخوارج من قيمة في تطور الفكر الإسلامي ومن آراء في السياسة الإسلامية، من غير أن نتعرض نحن إلى تزيين ذلك أو تقبيحه. إن الرأي الجميل يزيّن نفسه بنفسه، كما أن الرأي القبيح ينفّر الناس من غير أن يحتاجوا إلى من ينفرهم منه.

كان رأي الخوارج في أول أمرهم سياسياً بحتاً، وكان يتخلص في هذه الجملة التي جادلوا بها الإمام علي كرم الله وجهه بعد التحكيم بينه وبين معاوية، على ما هو مشهور في كتب التاريخ: إذا كنت تعتقد أن معاوية مخطىء ظالم فسرْ بنا إليه لنقاتله معك؛ وإذا كنت تعتقد أنه مصيب غير ظالم فاترك له الأمر جملة واحدة. لقد دفع الخوارجَ تشدّدهم وتصلبهم وجهلُهم موضع المرونة السياسية والحلمِ والدهاء إلى أن يدفعوا الإمام علياً إلى مأزِق حرج: كان والحق بجانبه وكانت القوة بجانب معاوية. ولقد غفل الخوارج يومذاك عن أن الحق الذي لا يستند إلى قوة لا تجب المغامرة به، وعن أن للسياسة ضروراتٍ وأحوالاً تقتضي التساهل حيناً بعد حين.

ومذهب الخوارج يقوم على «التصلب في العقيدة وإعلان الرأي بصراحة والدفاع عنه بالقوة»: هم لا يعدّون المسلم مسلماً إلا إذا كان يقوم بكل ما يتطلبه منه الإسلام ويتجنب كلّ ما نهى عنه. إن الكَذِبَ عندهم يُخرج من الإسلام، والسَرِقة توجب القتل، والتقية (كتم المذهب خوفاً من ملك ظالم أو بيئة معتدية) لا يجوز بحال من الأحوال. ثم أن الإيمان وحده عندهم لا يكفي، بل يجب أن يقترن بالعمل الصالح.

والخلافة عند الخوارج منصِب دنيوي لا منصب ديني. إن الغاية من الخلافة ضبط أمور الناس، فإذا ضبط الناس أمرهم من تلقاء أنفسهم لم يبق ثمت حاجة إلى خليفة أو ملك. ولكن إذا احتاج الناس إلى خليفة فيجب أن يكون هذا الخليفة عالماً قادراً يدفع عن منصبه بالقوة إذا اضطر إلى ذلك. وكل خليفة لا قوة له فليس بخليفة على التحقيق. وإذا اتهم الخليفة في دينه أو في شجاعته وقدرته وجب عزله، فإذا تمسك بعد ذلك بمنصبه جاز قتله. والمرأة عندهم كالرجل تستطيع أن تتولى الخلافة إذا كانت تقدر أن تدافع عنها.

أما الوصول إلى الخلافة فيكون بالانتخاب الحر المطلق، فكل مسلم، حراً كان أو عبداً، عربياً أو عجمياً، قرشياً أو زنجياً، أبيض أو أسود، غنياً أو فقيراً، يمكن أن يصبح خليفة على شرط واحد: على شرط أن يكون قادراً على إقامة حدود الله بقوته وعلمه معاً.

لقد كانت عبقرية الخوارج عبقرية نظرية، ولذلك لقيت مقاومة كبيرة، ثم فني الخوارج إلا أقلّهم في سبيل مُثُلِهم العليا والمبادىء المطلقة التي رفعوها نُصْبَ أعينهم. ولكن يجب ألا ننكر آراءهم الصحيحة؛ استعرض رأيهم السياسي مثلاً، ووازن بينه وبين ما نعتقد نحن اليوم: هل لدينا خليفة؟ ألا يميل عالمنا بسرعة عن الملكية إلى الجمهورية؟ ألا تبني الأمم اليوم

عظمتها ومكانتها على القوانين العلمية والمادية؟ ألا يجب أن يعتقد المرء أن الإيمان المجرد من العمل الصالح أقل قيمة من الإيمان المقرون بالعمل الصالح؟ إلى غير ما هنالك من الأراء التي نُجلّها لنفسها، ولكننا نكرهها إذا عرضت علينا مقرونة باسم «الخوارج».

٤ ـ على أن ما أهمله الخوارج عرفه الشيعة: لقد كان في النظرية الشيعية عبقرية عملية مبنية على فهم «العقلية العامة». ولذلك كانت نظريتهم السياسية أبعد أثراً في التاريخ وأبرز نتائج وأثبت جذوراً من نظرية الخوارج؛ لقد أُنْبَتَتْ تلك النظرية على «اتصال حق الخلافة ببيت النبوة». فالخلافة ليست منصباً دنيوياً كما يقول الخوارج، ولكنها منصب ديني يتعيّن القائم فيه بتعيين الإمام الذي سبقه، ما دام الرسول قد أوصى بالخلافة الأولى للإمام علي. ثم أن الإمام «معصوم» لا تحِلّ مخالفته ولا يجوز عزله.

وهكذا تجد أن النظرية الشيعية في السياسة تناقض نظرية الخوارج مناقضة تامة، ولكنّ كل واحدة من هاتين النظريتين تنحو في السياسة نحواً صحيحاً: نظر الخوارج إلى مبادىء السياسة المطلقة فكانوا فلاسفة سياسيين؛ ونظر الشيعة إلى عمل السياسة في الشعوب فكانوا فلاسفة نفسانيين.

من أجل ذلك رأينا النظرية الشيعية أرسخ في النفوس وأطول رسوخاً ووجدنا أن عملها في التاريخ كان أشد: إن حروب الخوارج لم تهدم دولة ولم تبن دولة؛ وأما دعاية الشيعة وحروبهم فقد هدمت دولاً وأقامت دولاً أخرى مكانها. وما ذلك إلا لأن حركة الخوارج كانت فطرية بدوية متطرفة بعيدة عن «الواقع البشري» لا يستقل بها إلا الفرد بعد الفرد. أما الحركة الشيعية فكانت أرقى في سلم المدنية السياسية وأبعد جذوراً في النفس الإنسانية وأبرع في تصوير آلام البشر وأفراحهم، ولذلك ثبتت فنمت فرسخت في نفوس كثيرة وفي بلدان واسعة. وإذا كانت العبقرية الخارجية قد مثلت طوراً واحداً من

أطوار الإنسانية، فإن العبقرية الشيعية - بقطع النظر عن كل شيء اخر - ما تزال حية أيضاً في مظاهرَ كثيرةٍ لا نسميها عادة باسمها الحقيقي.

ولعل أغرب مظاهر تلك العبقرية أن كثيرين من الشعراء والأدباء لم يكونوا شيعة قط، ومعَ ذلك لم يستطيعوا إلا أن يكونوا «متشيّعين» يُحِسّون بهذ الألم الذي أصاب أهل البيت، وبهذا الظلم الذي نزل بأحفادهم، نعدّ لك من هؤلاء أبا تمام وابن الرومي - على شدة صلتهم ببني العباس - ونورد لك استغراب أبي العلاء المعري حينما وجد أهل بغداد يزعُمون أن ابن الرومي متشيع[٣] فقال: ولكنني «ما أراه إلا على مذهب غيره من الشعراء»، مما يدل على أن بعض خصائص هذه الحركة قد انتشر بين غير أهلها.

٥ - مما تقدم يتبين أن نظرية الخوارج في السياسة ونظرية الشيعة طرَفى نقيضٍ. من أجل ذلك كان المجال لا يزال متسعاً لنشوء نظرية ثالثة تتخذ بينهما طريقاً وسطاً: تلك كانت نظرية المرجئة. ولقد رأى المرجئة أن هذا الحل الوسط لا يمكن أن يتحقق إلا إذا فصلوا بين عقيدتِهِمُ الدينية وبين رأيهُم السياسي، إذ أدركوا أن العداء بين الشيعة والخوارج لم يستحكم لو لم تبْنِ كل فرقة رأيها السياسي على عقيدتها الدينية، أو عقيدتها الدينية في الأصح على رأيها السياسي. من أجل ذلك قرر المرجئة ألا يعادوا في السياسة من يخالفهم في المذهب، فقالوا: كل من أعلن أنه مسلم فهو عندنا مسلم؛ إذ الأصل في الدين «الإيمان» وحدَه. فمن آمن بالله ورسوله... ثم ارتكب ما اتفق له من الذنوب فإنه يظل مسلماً. وليس ثمة ذنب، مهما كان عظيماً، يمكن أن يُخرج المسلم من إسلامه.

ولا ريب في أن المرجئة كانوا يستنكرون الذنوب، ولكنهم كانوا هم لا يحكمون على أصحابها بدخول النار أو دخول الجنة، بل كانوا «يُرجئون»

الحكم في ذلك إلى الله يوم القيامة؛ ومن هنا لحقهم إسم «المرجئة»، أو أنهم هم لقّبوا به أنفسهم.

والذي دعا المرجئة إلى هذا الموقف من «الإيمان» موقفهم من «السياسة»، ذلك أن المرجئة - مما يظهر - كانوا أمويين؛ وكانوا يروْن رأي العين أن نفراً من خلفاء بني أمية مرتكبون: يشربون الخمر ويسهوْن عن الصلاة ويقتلون الناس بغير الحق، فقالوا: نحن نطيعهم لأنهم خلفاء، ولكننا لا نعمل بأعمالهم ولا نحن نقاتلهم أيضاً، بل نرجىء (نترك، نؤخر، نؤجل) أمرهم إلى الله يوم القيامة يفعل بهم ما يشاء. بهذا كانت نزعة المرجئة في السياسة «نزعة واقعية» وبهذا كانت - إلى حد كبير - «ممالئة لبني أمية»: إن المرجئة أقاموا فلسفتهم السياسية على أسلوب يبرّر خلافة بني أمية ويبرر بقاء بَيْعَة المرتكبين من خلفاء بني أمية في أعناق المسلمين.

لقد كان الشيعة والخوارجُ يقدّمون الإيمان على السياسة، كانوا يروْن أن الأصل في الحياة كلِّها أن يعملَ الإنسانُ بالمبادىء - بالأوامر التي جاء بها الدين - ولو كانتْ نظريةً، لأنّ الحياة السياسيةَ، في هذه الدنيا، تَبعٌ للدين. والشيعة خاصّةً جَعَلوا الإمامةَ أو الخلافة رُكْناً من أركانِ الإيمان أمرَ به الله، ثم لم يُحِبّوا أن ينظروا إلى الإمامة على أنّها مظهَرٌ من مظاهرِ النظريات البشرية التي يأتي بها الناس في الأزمان المختلفة والبِقاع المختلفة والأحوال المختلفة. فالإمام عليٌّ لم يكن خليفةً لأنّ المسلمين بايعوه على الخلافة بعد مقتل عُثمَانَ بنِ عَفّانَ، سنة ٣٥ هـ (٦٥٦ م)، بل هو خليفة بوصيّةِ الرسول له قبلَ وفاةِ الرسول وقبل خِلافة أبي بكر. ولقد كان عليّ، عند الشيعة المتأخّرين، على كلِّ حال، هو الإمام في أيامِ أبي بكرٍ وعمرَ وعثمانَ، ولم يكنْ هؤلاء خُلَفَاء برُغْمِ مبايعةِ المسلمين لهم.

أمّا الخوارجُ فنظروا إلى الخلافة من الجانب المقابل المضادّ: الأصل

عند الخوارج في الخلافة ليس ضرورة المَنْصِب، (فالمسلمون قد يستغنون عن هذا المنصب وعن مبايعة خليفة إذا لم يجدوا ضرورةً لذلك)، بل الأصل في الخلافة إنّما هو القدرةُ على تصريف أمور الناس: فمنِ استطاعَ أن يقومَ على أمر الناس بالحقّ والعدل كان خليفةً ـ وليكنْ رَجُلا مسلماً حرّاً أو عبداً أو امرأة ـ . وإذا سارت الأحوال من تلقاء نفسها سيراً طبيعيّاً في الناس لم يحتَجْ أولئك الناس إلى خليفة مبايَع.

أمّا المرجئةُ ففصلوا بين الخلافة وبين الإيمان (بين الدين وبين الدولة) ورأوا أن الحاكم السياسي يمكن أن يكون مُذْنِباً أو فاسقاً أو ظالماً ثم يَظلّ خليفة لأنّ إجماعَ الناس، أو تسلّطه بالقوّة على الناس، قد جَعَلَهُ حاكماً. من أجل ذلك كان المرجئةُ، منذ ذلك الزمن البالغ في القِدَم طليعةَ الرأيِ السياسيّ الخالص الذي يأخُذُ به كثيرون في أيّامنا.

وهاك رأي المرجئة كما ذكره شاعرهم ثابتُ قِطْنَة[٤]:

يا هندُ، فاستمعي لي: إنَّ سيرتَنا ... أن نعبُدَ اللهَ لم نُشْرِكْ بِهِ أحدا.
نُرجي الأمور إذا كانت مُشَبَّهَةً[٥] ... ونصدُقُ القول في من جار أو عَنَدا.
المسلمون على الإسلام كلُّهم؛ ... والمشركون استوَوْا في دينهم قِددا[٦]
ولا نرى أن ذنباً بالغٌ أحداً ... م الناسِ شِرْكاً إذا ما وحدّ الصمدا[٧]
لا نَسْفِكُ الدمَ إلا أن يُرادَ بنا ... سَفْكُ الدماءِ، طريقاً واحداً جَدَدَا.
من يَتَّقِ اللهَ في الدنيا فإنَّ له ... أجرَ التقيّ إذا وُفّي الحسابَ غدا.
وما قضى اللهُ من أمرٍ فليس له ... رَدّ؛ وما يَقْضِ من شيءٍ يَمكُن رَشَدا
كلُّ الخوارج مُخْطٍ في مقالته ... ولو تعبّد في ما قال واجتهدا.
أمّا عليٌ وعثمان فإنهما ... عبدانِ لم يُشْرِكا بالله مذ عبَدا.
وكان بينهما شغْبٌ، وقد شَهِدا ... شَقّ العصا؛ وبعينِ الله ما شهدا[٨].
يُجزي عليّ وعثمان بسَعْيِهما؛ ... ولستُ أدري بحقّ أيّةً سَلَكا.
الله أعلمُ ماذا يَحضُرانِ به. ... وكلُّ عبدٍ سيلقى اللهُ منفرداً.

٦ ـ إلى هذا الحين كانت السياسة لا تزال تلعب دوراً في العقيدة الإيمانية وتجرّ وراءها منازعات وفتناً دينية في ظاهرها سياسية في حقيقتها. ثم أن الدولة الأموية استقرت سياسياً وعسكرياً وإدارياً استقراراً لا يزعزعه الجدال في الإيمان ولا في شروط الخلافة. من أجل ذلك كله انصرف الخوارج إلى قتال الأمويين جهراً وانصرف الشيعة إلى قتالهم سراً وجهراً معاً.

وإذا كانت الحاجة إلى النزاع الفكري بين الدين والسياسة قد بطَلت فإن النزاع الفكري نفسَه لم يبطُل، ولم يكن من المعقول أن يبطل بعد إن نما واتسع. وهكذا نشأت طبقة جديدة من المفكرين أهملت في تفكيرها هذا العنصر السياسي «واعتزلت» منازعات الشيعة والخوارج لتنصرف إلى التفكير المحض: تلك كانت فرقة المعتزلة ـ التي انقسمت مع الأيام فرقاً متعددة.

ويكاد يكون الإجماع واقعاً على أن حركة الاعتزال بدأت مع الحسن البصري وواصل بن عطاء، نحو عام ٧٠ للهجرة (٦٩٠). ولا أدور بك في الخلاف حول تسمية المعتزلة بهذا الإسم، وقد اخترت وجهاً منه في الأسطر السابقة، ولا أنا ذاهب بك في ثنايا جدالهم. ولكن يجب أن نعرف عمدة مذهبهم: أن مذهبهم يقوم على الاستبصار بالعقل في ما يعملون من الأعمال وما يعتقدون من أمر الدنيا والآخرة.

هل يجوز للإنسان أن يفكر في ما جاء به الدين؟

لقد أجاب المعتزلة على هذا السؤال بالإيجاب. أن القرآن الكريم قد حث على تقليب النظر في السماء والأرض وعنى اعتبار الأمور بالعقل في آيات كثار، حتى أنه قرّع الذين يريدون أن يتمسكوا بأديان آبائهم مع أن آبائهم كانوا لا يتبعون العقل في ما يعبدون. لقد جاء في سورة البقرة (٢ : ١٧٠): **﴿وإذا قِيلَ اتَّبِعوا ما أَنْزَلَ اللهُ؛ قالوا: بَلْ نَتَّبِعُ ما وَجَدْنا عليه آباءَنا. أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يَعْقِلُون شيئاً ولا يهتدون !﴾** وجاء في سورة المائدة أيضاً (٥:

١٠٤): ﴿ وإذا قِيل لهم: تَعَالَوْا إلى ما أَنْزَلَ اللهُ وإلى الرسولِ، قالوا: حَسْبُنَا ما وَجَدْنا عليه آباءنا. أَوَلَوْ كان اباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون !﴾.

٧ ـ والإسلام دين يدعو إلى الإستدلال بالعقل، غير أن كثيراً مما ورد في القرآن ورد مجملاً يحتاج إلى تفصيل ففصّله الحديث وفصلته السُّنة. ثم أن القرآن الكريم نفسه نزل باللغة العربية فجرى على أساليب العرب في المجاز والكناية والتشبيه والإستعارة وفي سائر أوجه البلاغة. فرب لفظ لو عدَل به قارئه عن ظاهره لَبَطَلَ معناه، ورب جملة لو أراد تاليها أن يفهمها على ظاهر لفظها لما أصاب فهمها. من أجل ذاك أجمع فقهاء الأمة كلهم على أن في القرآن الكريم آيات لا يمنع مانع من اعتبارها بحسب ظاهرها، بل أن اعتبارها بحسب ظاهرها واجب كسورة الإخلاص (١١٢: ١ ـ ٤) : ﴿قلْ هُوَ اللهُ أحدٌ. الله الصمَدُ. لم يلدْ ولم يُولدْ؛ ولم يكن لهُ كُفْواً أحدٌ﴾.

إلا أنّ هنالك آيات يجب فيها التأويل، يجب ألا يأخذ القارىء بظاهرها وإلا أخطأ المراد منها وخرج به ذلك إلى البدعة والفسق والكفر. هذه الأيات ليست قلائلَ في القرآن الكريم؛ من ذلك كله آية الاستواء: ﴿ثم استوى على العرش﴾ ، أو كما وردت في صيغة أوضح: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ . فلو إننا اعتبرنا الاستواء هنا على العرش كاستواء الملوك على عروشها لخرجنا إلى تشبيه الله بالناس وإلى أن العرش يحتوي الله. ولقد أشار الإمام علي إلى ذلك صراحة في أثناء خطبته الأولى في نهج البلاغة عند الكلام على تنزيه الله فقال: «. . . ومن قال على مَ؟ فقد أخلى منه». ومعنى ذلك إننا إذا قبلنا ظاهر المعنى من الآية لَزِمَنَا أن نعتقد أن الله فوق العرش فقط وليس أيضاً عن يمينه ويساره وتحته. . . وكذلك أصاب الإمام مالك (ت ١٧٩هـ = ٧٩٥م) حينما عرض لذلك فقال: أما الإستواء فمعروف، وأما الكيفية فلا»، فقبل لفظ الآية ولكنه أنكر أن يكون معناها ما يفهمه جمهور الناس من لفظها.

ومثل هذا في القرآن الكريم أيضاً: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ أو: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾؛ فيجب ألا نفهم أن لله يدين كأيدي البشر، ولا أنه يتصرف بيديه كما نتصرف نحن بأيدينا. بل يجب أن نفهم من الآية الأولى أنها تدل على «قدرة الله وسلطانه وبطشه»، ومن الآية الثانية أنها تصف «نعمة الله على البشر وجوده».

وكذلك إذا نحن تَلَوْنا الآيات التالية: ﴿ومكروا ومكر اللهُ ـ ومكروا مكراً ومَكَرْنا مكراً ـ قل: الله أسرع مكراً ـ أفأمِنوا مَكْرَ الله؟ فلا يأمنُ مكر الله إلا القوم الخاسرون ـ وإذ يمكُر بك الذين كفروا ليُثبتوك (يحبسوك) أو يَقتلوك أو يُخرجوك؛ ويمكرون ويمكر الله؛ والله خير الماكرين ـ فلله المكْرُ جميعاً﴾ لاستحال أن نفسر لفظ «المكر» هنا بما يفهمه جمهور الناس من مراجعة القاموس، من غير اعتبارٍ لما اقتضته الحال من إيراد هذه الصيغ على هذا الوجه. من أجل ذلك يجب أن نتأوّل هذه الألفاظ وأشباهَها لنعرِف ما قُصد منه في الحقيقة.

٨ ـ غير أنّ المعتزلةَ توسّعوا في التأويل وعَدّوا جميعَ الصفات، سواءٌ ما كان منها راجعاً إلى ذاتِ الله (نحو: موجود، حيّ، واحد، قديم) وما كان منها راجعاً إلى صلة الله بخلقه (نحو: خالق، غفور، محيي، مُميت، رازق) لا يجوزُ أن تُفْهَمَ على الوجه الذي تفهم عليه بين جمهور الناس، بل يجب أن تخضع للتأويل الذي يقبله العقل.

هنا وقع الصدام الحقيقي بين المعتزلة وبين خصومهم من أصحاب الحديث إن المحدّثين يفسرون هذه الآيات بما ورد في الحديث الصحيح والسنة الثابتة، وهم لا يلجأون إلى الاجتهاد والقياس ـ إذا لجأوا إليهما ـ إلا نادراً: أنهم يعتمدون في فهم الدين على النقل: على ما ثبت من الأخبار والرواية الدينية. أما المعتزلة فلم يحفِلوا إلا بالقرآن الكريم، ثم إنهم لجأوا في تفسير آي القرآن نفسها إلى العقل لا إلى النقل. ولقد بالغوا في ذلك حتى قالوا: إذا تُعارض العقل والنقلِ فاتبع العقل».

ولا أعرِض هنا لتفصيل مذاهب الاعتزال لأنها ـ على جِدّتها وأهميتها ـ لم تَصِل إلينا في الأكثر إلا على لسان خصومها، ولا مجال هنا لعرضها ونقدها وتبيان خصائصِها. على أن الحقيقة الواحدة التي دلت على عبقرية المعتزلة ـ معَ ما وقعوا فيه من الخطأ أيضاً ـ إنهم رفعوا منار العقل يوم لم يكن في أوروبة كلها بصيص من نور ولا ظل لسيادة فكرية. ولعلك أيضاً لا تعلم قيمة هذه الدعوة العالية إلى اتّباع العقل حتى تعلم أنه كان من عادة الروم في هذا العصر نفسه ـ في القرن الثامن للميلاد ـ أن يسحق أحدهم الأيقونة (وهي تمثال صغير للمسيح أو لمريم عليهما السلام) ويحُل المسحوق في الماء ثم يشربه تداوياً به.

٩ ـ ولم يبق المعتزلة مذهب واحد، بل أصبحوا مع الأيام أصحاب مذاهبَ متفرقةٍ. وكذلك تطورت آراؤهم الدينية إلى درجة خرجت معها آراؤهم في بعضُ مظاهرها على الدين المشروع، فأصبح من الممكن أن ينقض عليهم بعضُ مشايعيهم. وقد حدث ذلك فعلاً في أوائل القرن الهجري الرابع (والعاشر الميلادي) حينما انقلب أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري المتوفى نحو سنة ٣٣٠ للهجرة (٩٤١ م) عليهم، بعد أن كان معتزلياً، ثم أسس المذهب المعروف باسمه: المذهب الأشعري.

كانت غاية الأشعري أن يدافع عن مذهب السلف الذي يستند إلى «النقل» في الدرجة الأولى، وأن يحميه من البدع التي يمكن أن تتسرب إليه من بعض مذاهب المعتزلة وآرائهم. ومع أن الأشعري هاجم تحكيم العقل في الأمور الاعتقادية، فإنه «دافع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»، كما يتضح من أقوال مؤرخي علم الكلام ومن دراسة الجدال في الكتب التي خلّفها الأشعري نفسه في تاريخ التفكير الإسلامي، ومن الطريق الوسط الذي أراد أن يسلكه بين ما يوجبه الدين وبين ما يوجبه العقل. لقد أعلن الأشعري أن العقل

يستطيع أن يدرك وجود الله؛ إلا أن معرفة ما يتصف به الله تعالى وما يجب له من عبادات لا يتيسر إلا من طريق الوحي.

وهكذا كان العقل الأساس الذي قام عليه التفكير الديني في الإسلام، حتى عند أصحاب المذاهب التي يبدو من مظاهرها أنها متباينة أو متناقضة. ولم يكن ذلك بِدْعاً، فإن الإسلام دعا إلى التفكير في كل شيء: ﴿أَوَلَمْ ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء!﴾.

١٠ ـ ومنذ القرن الهجري الرابع (العاشر الميلادي) أخذت الحاجة إلى الجدال بين أصحاب المذاهب تتضاءل وتنكمش. على أن الذين حملوا البحث العقلي معهم شوطاً بعيداً عز عليهم أن يتخلّوْا عنه. فلم يكن شيء أهون عليهم من أن ينتقلوا به من عالم الإيمان الأمثل إلى عالم المادة والأخلاق. وهكذا انقلب المتكلمون علماء؛ ثم انقلب هؤلاء العلماء فلاسفة. وبذلك تَجَلَّت ناحية جديدة من عبقرية العرب.

وَشَغَلَ المتكلّمون عامّةً، والمعتزلة منهم خاصّة، أَنْفُسَهم بالمذهب الذَرّي وعبّروا عن الذرّة حيناً بالجوهر الفَرْد وحيناً آخر بالجزء الذي لا يتجزّأ.

هذا المذهَبُ الذرّيَ قديمٌ منذ أيّام اليونان: قال نفر من اليونانيّين إنّ الأجسامَ في هذا العالم مركّبة (مؤلفة من تجمّع مقادير معيّنة) من العناصر الأربعة التي هي الماء والهواء والتراب والنار. وقال نَفَرٌ آخرون من اليونانيّين: إنّ هذه التي سمّاها بعضُنا عناصرَ ليست عناصرَ بل هي في الحقيقة والواقع خزانات للعناصر. وقال هؤلاء: إنّ الأجسام مركبّة من «ذرّات»، والذرّات «دقائقُ» بالغةٌ في الصغر ليس لها صفةٌ معيّنة ولكنّ لها أحجاماً متفاوتةً (منها الصغيرُ ومنها الكبير) وحركةً ذاتيةً أيضاً (ولقد قال بعض اليونانيّين بأنّ لها أشكالاً مختلفة). ومَعَ أنّ الإتّجاه العامّ في الكلام على الذرّة عند اليونانيين كان قويماً، فإنّه يخالف في تفاصيله كثيراً ممّا أصبحنا نَعْرِفُهُ اليوم عن الذرّة.

وتناول المتكلّمون من المعتزلة والأشعرية الكلامَ على الذرّة (أو الجزء الذي لا يتجزّأ) ثمّ خاضوا فيه كثيراً. ويجدر أن نَعْلَم هنا أن الغايةَ الأولى للمتكلّمين من البحث في الذرّة لم يكن في سبيل حلّ مشكلة علمية نظرية أو عمليـة، بل في سبيل اطمئنان دينيّ حول قُدْرةِ الله. فقد رأى نفر من المتكلّمين، من الفريقين جميعاً، أنْ لا جزءَ إلاّ يتجزأ إلى ما لا نهايةَ لأنّ الله تعالى قادر على أن يفعل كلّ شيء (ولذلك لا تُعَييه تجزئةُ الذرة أو غير الذرّة. وقال نفرٌ آخرون: إنّ وجودَ أجزاء لا تتجزّأ أمر ضروريّ لاختلافِ الأجسام في هذا العالم (ولو كانت الأجسامُ تتجزّأ إلى ما لا نهاية ـ ولم يكن هنالك جوهرٌ فرد أو جزء لا يتجزّأ ـ لأصبحتْ أجزاءُ الأجسام كلُّها متماثلةً ولاستحال أن ينشأ منها أجسامٌ مختلفة). وهذا دليل على حكمة الله وعلى قدرته.

وأنا هنا لا أريدُ أن أضيعَ بك بين نظريّات المتكلّمين في الجانب العلمي النظري من هذا البحث، لا لأنّه غيرُ مهمّ، بل لأنّه لم يكنْ هو المقصود من البحث يومذاك.

وكذلك لا أريد هنا أيضاً أن أتوسّع في آراء المتكلّمين في الأخلاق لأنّ الإسلام لم ينظر إلى الأخلاقِ من حيثُ هي علمٌ نظري، ولكنه نظر إليها من حيث أنها سلوكٌ عمليّ.

١١ ـ ثُمّ لا بدّ هنا من إيجاز رأي ابن خَلْدُونِ في الحاجة إلى علم الكلام:

علم الكلامُ عند ابن خلدون من الأمور النظرية القليلةِ الاتّصال بحياةِ الناس، ليس له صلةٌ بالعبادة ولا في سلوك الناس. يقول ابن خلدون: «وعلى الجُمْلة فينبغي أن يُعْلَمَ أن هذا العلم هو علمُ الكلام غيرُ ضروريّ لهذا العَهْد. . إذ المُلْحِدةُ والمُبْتَدِعة قد انقرضوا، والأئمّة من أهل السنّة (الأشعرية) كَفَوْنَا شأنَهم (شأنَ الملحدةَ والمبتدعة) في ما كتبوا ودوّنوا. والأدلّةُ

العمَلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا[٩]، وأمّا الآن فلم يَبْقَ منها إلاّ كلام تنَزُّهَ الباريء عن كثير من إيهاماته وإطلاقاته. . . لكنّ فائدةَ (علم الكلام لا تزال) في آحادِ الناس وطَلَبَة العلم فائدةً معتبرة، إذ لا يحسُنُ بحامل السُّنة (العالم الذي هو على مَذْهَبِ السلف من المسلمين) الجهلُ بالحجج النظرية على عقائدها. والله ولي المؤمنين».

***

إن اليونانيين الأولين لم يبدأوا شق طريقهم إلى الفلسفة الصحيحة إلا بعد أن أزاحوا الخرافات الدينية وأساطير الآلهة عن عاتق العقل الإنساني. والعقل اليوناني كذلك لم يستطع التفكير الصحيح إلا بعد أن تحرر من ربقة الديانة اليونانية. ولما تسربت الفلسفة أيضاً إلى أوروبة في العصور الوسطى انقسم الأوربيون قسمين: رجالَ الدين وقد وقفوا في معسكر مناويء للتفكير، ورجالَ الفكر وقد أقاموا جبهتهم على تخوم الدين: لقد كان الدين في العصور الوسطى في أوروبة هو الفاصلَ الوحيد بين العقل وبين التفكير.

أما بين العرب فقد سارت الحركة الفكرية في طريق أقومَ وأسهل.

إننا إذا استثنينا بعض القلاقل الداخلية والمنازعات الكلامية، استطعنا أن نقول: إن التفكير الديني في الإسلام اتسع ثم انقلب تفكيراً فلسفياً أدّى أعظم الرسالات الثقافية في تاريخ الحضارة الإنسانية.

الهوامش

(١) Enc. or Relig. and Ethics Vii 639 b.

(٢) راجع تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة (القاهرة ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨م) ص ٤٨ حاشية ١.

(٣) إن الشيعي أو المتشيع ديناً هو المسلم الذي يعتقد أن الإمامة ركن من أركان الإيمان، وأن الرسول نص على أن تكون في علي وأولاده. أما المتشيع أدبياً فهو الذي يبدي عطفاً على أفراد آل البيت الذي نالهم الأمويون والعباسيون بسوء ثم يجعل هذا الشعور موضوعاً من موضوعات إنتاجه الأدبي.

(٤) الأغاني (مطبعة التقدم) ١٣ : ٥٠.

(٥) غير واضحة؛ لا سبيل لنا إلى الا جزم فيها.

(٦) كل المشركون سواء مهما اختلفت أصنافهم.

(٧) م : من. مهما عظم ذنب الإنسان فإن الإنسان لا يخرج به إلى الكفر ما دام يعتقد أن الله واحد.

(٨) شق العصا : الاختلاف والخصام والفتنة. وبعين الله ما شهدا : الله رأى ما اختلفا فيه وهو أدرى بما يجب أن يصير إليه أمرهما.

(٩) دافعوا عن الإيمان ونصروا العقيدة الإسلامية.

الفصل الثالث

الفلسفة العقلية

الفلسَفة العَقليَّة

مرّ معنا في الفصول السابقة أن الإسلام أحلّ العقل في الحياة مقاماً رفيعاً وعلى هذا نشأ المسلمون. ولقد رأينا علماء الكلام ورياضيي الإسلام وأطباءه يبنون بحوثَهم وملاحظاتِهم على أساس من التفكير الصحيح حتى استطاعوا أن يسودوا العالم الثقافي في الشرق والغرب معاً ستة قرون كاملات لا يُحترم العلم إلا إذا اقتُبس منهم، ولا يقام وزن لكتاب إلا إذا نقل عنهم، ولا يؤخذ برأي إلا إذا كان منهم. ولقد يبلغ منك العجب مبلغه إذا علمت أن قوانين الرهبنة المسيحية قد أُخذت عن القواعد التي وضعتها حجة الإسلام الغزالي للمريد المبتدىء في سلوك طريق التصوف.

ثم أن الكنيسة لم تكن ترهب شيئاً رهبتَها أن تتسرب آراء الفارابي وابن سينا وابن باجّه وابن طفيل وابن رشد إلى البلاد النصرانية، فحرّمت كتب فلاسفة المسلمين وطردت المدرسين الذين كانوا يأخذون بالنظريات الفلسفية الإسلامية من الجامعات، وحكمت عليهم بأنواع العقاب. ومع ذلك فقد وقع ما كانوا يحذرون، وكان ذلك في خير الحضارة الإنسانية والمدنية البشرية.

أ ـ مَشاكِلُ المَشارِقَة

لم تصل الفلسفة اليونانية إلى المسلمين رأساً، لأن المسلمين كانوا يجهلون اللغة اليونانية. من أجل ذلك عهد المسلمون إلى نفر من النصارى في الأكثر كانوا يعرفون اللغتين اليونانية والسُريانية أو السريانية والعربية لينقلوا لهم علوم اليونان وفلسفتهم.

وبما أنه لم يكن في هؤلاء النَقَلَة في أول الأمر نفر كثار يعرفون اليونانية والعربية معاً، فقد كان النقل في الغالب مزدوجاً: يأتي رجل فينقل الكتاب من اليونانية إلى السريانية، ثم يأتي رجل آخر فينقله من السريانية إلى العربية أضِف إلى ذلك أن النقلة لم يكونوا دائماً أهل اختصاص فكان الأطباء في الأكثر ينقلون كتب الرياضيات والفلك والطب وما وراء الطبيعة والأخلاق والسياسة فيخبطون في النظريات التي لم يكونوا يفهمونها. وكان ذلك يحملهم على أن يلجأوا إلى الترجمة الحرفية فيقعون في أخطاء كثيرة ليس هنا موضع تفصيلها.

ومن سيئات النقل أن النقلة ترجموا كثيراً من شروح الإسكندرانيّين على الفلسفة اليونانية. والإسكندرانيّون أو الأفلاطونيون المحّدثون كانوا متفلسفين هالَهم أن تكون الفلسفة اليونانية طبيعية مادية لا تتفق مع ما ورد في التوراة والإنجيل فراحوا يبدلون فيها ويفسرونها على أهوائهم، ويزعُمون أنهم يريدون أن يوفقوا بين الدين والفلسفة، فزعموا مثلاً أن افلاطون ترهّب في الصحراء سبع سنوات حتى استطاع أن يخرج ببرهان على الثالوث الأقدس. وكانوا أحياناً يضعون في أفواه القديسَين بولص وبطرس أقوالاً لسقراط. وقد بلغت بهم الجرأة الممقوتة إلى أن نسبوا إلى أرسطو كتاباً في الإلهيات سمَّوْه

«أوثولوجيا» ـ العلم الألهي ـ لم يكن بعيداً فقط عن عبقرية أرسطو، بل بعيداً عن العبقرية نفسها.

ولقد كان ثمت ما هو أدهى وأمرُّ، ذلك أن أكثر النقلة كانوا نصارى نسطوريين يعتقدون أن للمسيح عليه السلام طبيعتين بشريةً وآلهية ومشيئتين بشرية وآلهية، أو نصارى يعاقبة يعتقدون أن فيه طبيعة واحدة هي الطبيعة الألهية ومشيئة واحدة هي المشيئة الألهية. هؤلاء النقلة لم يستطيعوا أن يفرّقوا بين مذاهِبِهُم الدينية وبين فلسفة أرسطو وأفلاطون ومن سبقهما، فكانوا إذا وقع أحدهم على رأي يخالف مذهبه حذفه أو حوّره، وربما أضافوا كلهم إلى كتب الفلاسفة ما ليس منها.

وهكذا وصلت الفلسفة اليونانية إلى العرب مشُوهة ممسوخة جهلاً من الناقلين أو قصداً، مع أن خلفاء المسلمين وأمراءهم كانوا يدفعون إلى هؤلاء النقلة ثِقَلَ الكتب التي كانوا ينقلونها ذهباً إبريزاً وكانوا، فوق ذلك كله، يأتمنونهم على هذا التراث النبيل. ولقد كان فلاسفة الإسلام من طهارة النفس أنهم لم يَشُكّوا في هذا التزوير الذي أدخله الإسكندرانيون والنقلة السريان من بعدهم على الفلسفة، فأخذوا يُجهدون أنفسهم وعقولهم في سبيل التوفيق بين هذه المتناقضات والمحاولات ـ التي لا تركب في عقل ـ وقضَوْا في ذلك قرنين ونصف قرن من الزمن.

من هنا نشأت أكثر مشاكل الفلاسفةِ في المشرق، ومع ذلك فقد دلّ هؤلاء الفلاسفة في بحوث كثيرة لهم على عبقرية بالغة.

٢ ـ أما المعتزلة فاجتمعوا في الفلسفة العقلية على خمسة أصول أهمها اثنان، أولهما أنهم «نزّهوا» الله تعالى عن كل تشبيه بخلقه، ماديّ أو معنوي. فكما أنهم نَفَوْا أن يكون الله جسماً أو عنصراً أو أن يدرك بالحواس أو أن يحدّه مكان أو زمان، فقد نفوا عنه أيضاً الانفعال والسخط والرضا وما إلى ذلك.

وثاني ذَيْنك الأصلين «العدل» ويقوم ذلك عندهم على أن الإنسان فاعل لأعماله مريد لها يفعل ما يشاء حراً مختاراً. ولذلك كان «عدلاً» من الله أن يحاسبه على كل ما يفعله، فيكافئُهُ إذا أحسن ويعاقبه إذا أساء.

وبالغ المعتزلة في قيمة العقل حتى جعلوا معرفة الله واجبة بالعقل؛ أي أن الإنسان يستطيع معرفة الله من تلقاء نفسه بعقله. وقالوا أيضاً إن العقل يستطيع أن يفرّق بين الحَسَن والقبيح.

ومعَ أن للمعتزلة أصولاً وآراء دينية بحتاً، فإننا لا نستطيع أن ننكر عليهم الصبغة الغالبة على اتجاههم الفلسفي: صبغة تسويد العقل على كل شيء. تلك هي المشكلة التي اضطلع المعتزلة بتبسيطها: مقام العقل في العقائد الإيمانية، أو معارضة(*) الوحي بالعقل. وإذا كان أولئك الفلاسفة الأولون في الإسلام لم يستطيعوا أن يفصلوا في ذلك فإنهم تركوا ذلك لمن جاء بعدهم.

* * *

وفي الدور البُويهيّ، في القرن الرابع للهجرة، كان حال الأمبراطورية الإسلامية سيئاً بما نشأ يومذاك من الاضطراب. كان بنو بويهِ الفرسُ الذين استبدوا بأمور الخلافة يديرون أمور الأمبراطورية وهم بعيدون في عاصمتهم شيراز. وربما نصبوا الخليفة أو أشاروا على جندهم وأتباعهم بعزله أو تعذيبه أو قتله. وكثيراً ما كان هذا الاضطراب السياسي يجر وراءه فتناً دينية.

ويظهر أن بني بويه هؤلاء شجعوا الجمعيات السرية التي كانت في أساسها شيعية إسماعيلية ليقاوموا بها الخلافة العباسية. ولقد كانت هذه الجمعيات تتستر بدراسة الفلسفة أو الأدب أو تظهر الاهتمام بأحوال الفن والاجتماع ثم هي تبطن مذاهب سياسية أو دينية أو تبطنها كلَّها معاً. ويقال أن من هذه الجمعيات جمعية نشأت في البصرة ثم مدّت أصولها إلى بغداد بلا ريب وإلى دمشق والقاهرة وغيرهما على الأرجح. إلا أنها ظلت مجهولة إلى

نحو ٣٧٠ للهجرة (٩٨٠ م) ثم عُرف ظاهر أمرها شيئا فشيئا. هذه الجمعية هي جماعة «إخوان الصفا».

٣ ـ ومع أن قيمة أخوان الصفا «من الناحية الفلسفية الخالصة» قليلة، فإنهم قاموا بأمرين يدلّان على قيمة ذاتية لا تنكر، ذلك أنهم رتبوا بحوث الفلسفة التي كانت شائعة في أيامهم، ثم عملوا على تعليم الفلسفة لسواد الشعب. وساء أكانت هاتان الغايتان صحيحتين أم لم تكونا، فإن الثابت أن إخوان الصفا أثروا في الشرق والغرب تأثيراً كبيراً. فكثير من المعارف، وكثير من الآراء القائمة على هذه المعارف، مما نجده عند الفارابيّين (الفارابي وابن سينا) وعند ابن طفيل وعند ابن خلدون نفسه ترجع إلى رسائل أخوان الصفا. لقد كانت مَرْتَبَةُ إخوان الصفا في موكب الفلسفة الإسلامية مرتبة الجَوق الموسيقي الذي يَضِجّ بأنغام مختلفة ومؤتلفة: إنه لا يحسن الحرب ولا يعرف الفن العسكري، ولكن وجوده ضروري لجمع الناس على جانبي الطرقات وبث الحماسة في نفوس الجند. ومع ذلك فقد حبب إخوان الصفا الفلسفة إلى كثيرٍ من الناس.

٤ ـ أما الكِندي ـ فيلسوف العرب، لأنه من أصل عربي صريح ـ فقد مر معنا طرف من الكلام على عبقريته العلمية. وكذلك كان له في العقليات أثر تناوله الأوروبيون من كتبه التي طبعت في أوروبة منذ أول عهد العالم بالطباعة عام ١٥٣١ م (٩٣٢ هـ)، أي بعد أن فتح العثمانيون سورية بستة عشر عاماً فقط.

٥ ـ والفارابي كان «فيلسوف الإسلام غيرَ مدافَع»، فكان أول فيلسوف في تاريخ ثقافتنا مال إلى العقليات ميلاً كلياً. ولذلك اصطدم بتلك الأقوال المتناقضة التي خبط النَقَلَةُ السريان بنقلها إلى العربية. ومع ذلك فقد أجاد أبو نصر الفارابي (ت ٣٣٩ هـ = ٩٥١ م) فهمَ منطق أرسطو خاصة وتفهيمه حتى لُقّبَ بالمعلم الثاني بعد أرسطو المعلم الأول.

وَجَزِعَ الفارابي من الاختلاف بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو وظَنَّه اختلافاً ظاهراً ـ مع أنه اختلاف حقيقي ـ فجَهِدَ في أن يجمع بين عدد من الآراء المتناقضة عند أفلاطون وأرسطو. ومع أن الفارابي أصاب المَفْصِلَ في ذلك فقد أخطأ التطبيق والحزَّ: لقد قال الفارابي: أن عقلين كبيرين كعقلي أفلاطون وأرسطو لا يمكن أن يخطئا ولا أن يختلفا في الحق. هذه النظرية بالغة في الأهمية. إن العقل إذا كان واحداً في شخصين، أو إذا كان عَقْلاَ شخصين على درجة واحدة من المقدرة، فليس من الممكن إلا أن يتفق هذان الشخصان في تفسير مظاهر الوجود.

وبما أن الفارابي كان من الذين فهموا الفلسفة اليونانية فهماً صحيحاً قدر الإمكان، وخصوصاً فلسفةَ أرسطو، فقد كان أثره في اتجاه التفكير الأوروبي كبيراً. إن الأوروبيين لا يزالون يهتمون بالفارابي إلى اليوم، وقد نقلت كتبه إلى اللاتينية وطبعت جملة واحدة في باريس عام ١٦٣٨ ميلادية. أما فلاسفة العصور الوسطى الذين تأثروا بفلسفة الفارابي فكثار حسبك أن تعلم منهم الراهب الإفرنسي الدومينيقي فنسان ده بوفيه[١] المتوفى نحو عام ١٢٦٤ م (٦٦٣ هـ) والذي ضم أجزاء من فلسفة الفارابي بُرمّتها إلى كتابه[٢]. وأما ألبرتوس ماغنوس أو ألبرت الكبير، وكان من كبار فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى، فلم يستطع أن يَعْرِضَ فلسفة أرسطو بأحسن مما عرضها فيلسوفنا الفارابي، ولذلك لم يجد بداً من أن يَقْتِبِص آثار الفيلسوف المسلم في عرض فلسفة شيخ فلاسفة اليونان[٣]. وكذلك كان من الذين تأثروا بفلسفة الفارابي رونالد القرموني ودومينيقوس غنديسالفي رئيس أساقفة ساغوفيا وغيرهما.

ويظهر أن أثر الفارابي كان في فرنسة على أشده، فإن رهبان مدرسة شارتر حاولوا منذ القرن الثاني عشر أن يوفقوا بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو كما فعل الفارابي قبلهم بثلاثمائة عام.

٦ ـ ويأتي بعد الفارابي في سلسلتنا هذه الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا المعلم الثالث. وسيمر بك طَرَف من جهود ابن سينا في الطب، وسنبسط هنا شيئاً من جهوده في الفلسفة العقلية ليكون دليلاً على تلك العبقرية التي لا استقصاء لوجوهها ولا حدود لشمولها. سنتكلم على «النفس».

تنقسم آراء ابن سينا في النفس قسمين: أحدهما يدخل في باب العلوم الطبيعية والطب وباب علم النفس من الكلام على «قوي النفس» المختلفة من تغذية ونمو وتوليد، ومن حس كالسمع والبصر والأعصاب. ومع أن ابن سينا قد أتى في هذا الباب بآراء جميلة فإننا سنقرع الباب الآخر: باب «النفس» التي تَهبُ الأجسام حياتها العقلية.

تساءل ابن سينا كما تساءل غيره من الفلاسفة عن مصدر هذه «النفس» في أجسامنا: من أين جاءت، وما هي، وإلى أين تذهب بعد موت الجسد؟ ولقد تطلَّب ابن سينا الجواب على ذلك عند الفلاسفة. واتفق أن الرأي الشائع يومذاك كان رأي أفلاطون (ت ٣٢٢ ق. م) كبيرِ عباقرة اليونان وأرحبِ فلاسفتهم خيالاً وأعظمِهم نبوغاً مما لا يشك فيه مؤرخ من مؤرخي الفلسفة.

ويتلخص رأي أفلاطون في أن النفوس تكون ـ قبل أن تتصل بالأجسام ـ في الملأ الأعلى، ثم ترتكب هنالك ذنباً فتُسقط (بالبناء للمجهول) إلى الأرض لتتصل بجسد مادي جزاء لها على خطيئتها. وجاء فلوطن (٢٠٤ ـ ٢٧٠م) مؤسس المذهب الإسكندراني (الأفلاطونية الحديثة) أو منظم بحوثه على الأصح، فتبنّى نظرية أفلاطون مع تحوير بسيط إذ زعم أن النفس إذا أخطأت في الملأ الأعلى سقطت إلى عالم المادة فاتصلت بجسم تقضي فيه عمرها الأرضيّ ـ أو اتّصلت بعدد من الأجسام، من طريق التناسخ ـ ثمّ تعود إلى الملأ الأعلى في حديث طويل.

ووقف ابن سينا أمام مشهد النفوس في الملأ الأعلى تحوم حول عرش الله، ثم أنها تخطىء فيمتلىء الله منها غيظاً وغضباً فيَضْرِبُ بها وجه الأرض ليُدخلها في جسد آدمي (أو في جسد غير آدمي على رأي فلوطن أيضاً) قِصاصاً لها على ذنب لا ندري نحن ما هو. وكذلك لم يَدْرِ الباحثون كيف يمكن لنفس مجردة من جميع علائق المادة محفوظة ببهاء الألوهية وجلاها أن تخطىء! ثم أن ابن سينا تخيل هذه النفوس التي يضرب الله بها كل يوم وجه الأرض، فإذا هي تُعَدُّ بعشرات الألوف، فتساءل عن الحكمة من ذلك. ولكن فطنته أنارت له طريق الحقيقة فاعتقد أن مثل هذه النظرية الفطرية في الأمور لا تحتاج إلى معالجة جِدّية فعالجها بشيء من اليُسر المضاف إلى تهكم لبِق في قصيدة هي من عيون الشعر العربي بديباجتها ونفَسها. ولم يُهْمِل ابنُ سينا أن صاحب الفكرة الأساسية هو أفلاطون، بل اعتقد أن أفلاطون كسائر البشر يخطىء ويصيب. فاقرأ معي القصيدة كلها واعتبر الأبيات الستة الأخيرة:

هبطت إليكَ من المَحلِّ الأرفعِ ... ورقاءُ[٤] ذاتُ تعزُّزٍ وتمنُّعِ،
محجوبةٌ عن كل مُقْلَةِ عارفٍ، ... وهْيَ التي سَفَرَتْ ولم تَتبرقعِ.
وصلتْ على كُرْهٍ إليك؛ وربما ... كَرِهَتْ فراقَك وهْي ذات تفجعِ.
أنِفَتْ وما أنِسَتْ، فلمّا واصلتْ ... ألِفَتْ مُجاورةَ الخراب البَلْقعِ.
وأظنُّها نَسِيَتْ عهوداً بالحِمى ... ومنازلاً بفِراقها لم تقنعِ؛
حتى إذا اتّصلتْ بهاءِ هبوطِها ... في ميمِ مركزِها بذات الأجرَعِ
عَلِقَت بها ثاء الثقيل فأصبحتْ ... بين المعالم والطلول الخُضَّعِ؛
تبكي وقد نَسِيَتْ عهوداً بالحِمى ... بمدامعٍ تَهْمِي ولَمّا تُقلعِ؛
وتظلُّ ساجعةً على الدِمَنِ التي ... دَرَسَتْ بتَكْرار الرياح الأربعِ
إذ عاقَها الكثيفُ[٥]، وصدَّها ... قَفَصٌ عن الأوْج الفسيح المَرْبَعِ.
حتى إذا قَرُبَ المسيرُ إلى الحِمى[٦] ... ودنا الرحيلُ إلى الفضاء الأوسعِ
سَجَعَتْ، وقد كُشِفَ الغِطاءُ فأبصرتْ ... ما ليس يُدْرَكُ بالعيون الهُجَّعِ.

وغـدَتْ مُخـالِفَـةً لـكُـلّ مخلّفٍ ‏ عنهـا حليفِ التـرْبِ غيـرِ مُشَيَّـع
وبــدَتْ تغـرّدُ فــوق ذِروةِ شـاهقٍ؛ ‏ والعِلْمُ يَـرْفَـعُ كــلّ من لم يُـرْفَـع.

*

فـلأيِ شيءٍ أُهْبِطَتْ من شـامخٍ ‏ سامٍ إلى حُفَرِ الحضيض الأوضـع؟
إن كـان أرسلَهـا الإلـهُ لحكمـةٍ ‏ طُـوِيَتْ عن الفَطِن اللبيب الأروع،
فهبــوطُها إن كـان ضَـربـةَ لازمٍ ‏ لتكــونَ سـامعـةً لمـا لم تسمـع،
وتـعــودَ عــالـمــةً بكــل خَـفِـيـةٍ ‏ في العـالَمَيْنِ؛ فَخِـرْقُهـا لم يُـرْقَـع!
وهي التي قـطعَ الـزمـانُ طـريقَهـا ‏ حتى لقــد غَـرَبَتْ بغيــر المـطلع.
فـكــأنهــا بـرقٌ تـألّقَ بـالحِمى ‏ ثم انــطوى، فكــأنــه لـم يلمـع!

وهكذا انتقد ابن سينا راي أفلاطون في النفس وعدّه بعيـداً عن الصواب لأن الغـاية التي هبـطت النفس من أجلها إلى الأرض لا قيمـة لهـا: مـا يمكن النفسَ أن تعرف من أحوال العـالم إذا قضت فيه عمـر إنسان كـامل، ولـو بلغ ستين سنـة أو سبعين أو أكثـر أو أقـل. وإذا كـانت النفس تَهْبِط لتتعلم وتعـرف فكيف نعلل وفاة بعض الناس قبل أن يولـدوا أو بعد ولادتهم بقليـل. كل هـذه أوهـام وأخيلة جميلة تعلّق بها أفـلاطون ثم وجـدها ابن سينـا جوفـاء لا لُبـابَ فيها.

أمـا رأي ابن سينا الإيجـابي في النفـس فهو رأي مـادي، هـو يعتقـد أن النفوس متعددة بتعـدد الأبدان، فكلمـا حدث في الأرض جسـد مستعد لقبـول الحياة ظهرت الحياة فيه. أما التقمص الذي أخـذ به أفـلاطون فقـد ترفّـع ابن سينا عن الإلتفات إليه.

وكما أن الأوروبيين استفادوا من ابن سينـا الطبيب العـالم فقد استفـادوا أيضاً من ابن سينا الفيلسوف العاقل، فقد كـان أثره في الفلسفـة المسيحية في العصور الوسطى عظيم الشأن(٧)، حتى أنه اعتبر في المقام كأرسطو تماماً(٨).

وربما أن ابن سينا نفسه قد اقتصّ في أكثر فلسفته آثار الفارابي، فإن جميع الذين تأثروا بالفارابي من الأوروبيين تأثروا بابن سينا أيضاً.

على أن هنالك نفراً تأثروا بابن سينا خاصة، فقد تأثر به اسكندر الهالي الإنكليزي (ت ١٢٤٥ م)، وكذلك توماس اليوركي الإنكليزي أيضاً (١٢٦٠ م) فقد كتب في الآلهيات حسب رأي أرسطو متأثراً بابن سينا قبل أن يُتِمّ ألبرت الكبير شرح آلهيات أرسطو وقبل أن يبدأ القديس توما بشرحها[٩]. وأدرك روجر بايكون أن أرسطو أخطأ في أمور معلومة فخلع عن نفسه الثقة به؛ وكثيراً ما اعتمد بايكون في توضيح آراء أرسطو على ابن سينا[١٠].

ولقد أنجب الغرب في العصور الوسطى فيلسوفين كلاميين كبيرين: ألبرت الكبير (نحو ١٢٠٧ - ١٢٨٠ م) والقديس توما الأكويني (١٢٢٦ - ١٢٧٤ م) وكلاهما تأثر بابن سينا كثيراً، فألبرت الكبير قلّده في التأليف فجمع علوم أرسطو كما فعل العرب وخصوصاً ابن سينا. ولما جاء القديس توما بخمسة أدلة على وجود الله سلك فيها لأول مرة في تاريخ المسيحية مسلك أرسطو معتمداً على آراء ابن سينا في سياقتها. وكذلك قلده القديس توما في القول بتعدد أشخاص الملائكة وبأنهم مفارقون للمادة.

وتأثر متى الأكواسبارطي الذي أصبح كردينالاً عام ١٢٩١ ثم توفي عام ١٣٩٢ م بنظرية الفيض عند ابن سينا، وكذلك ديترش الفرايبورغي (ت بعيد ١٣١٠ م) فقد رأى أن خلق العالم لا يمكن أن يكون عمل غير الله، وإن نظرية الفيض لا تخالف خلق العالم ولكنها تشملُه ما دامت الأسباب الثانية الظاهرة لنا لا تعمل إلا بأثر من الأسباب الأولى الحقيقية الصادرة عن الألوهية. وكذلك وافق ديترش ابن سينا بأن العقل الفعال هو المبدأ السببي لمادة النفس، وإن صلته بالنفس كصلة القلب بالجسم الحيواني، وخالف بذلك القديس توما[١١].

* * *

٧ ـ ويجب أن نعود هنا مرة أخرى إلى الشاعر الحكيم أبي العلاء المعري فإن له من الأثر في نواحي العبقرية العقلية ما لا يقل عما له من الخيال الرحيب الذي تكلمنا عليه عند البحث في رسالة الغفران والكوميديا الألهية لدانتي.

وقف المعري في «لزومياته» أمام مشكلة أعظم من تلك التي وقف حِيالَها الفلاسفة المشارقة كلهم. إنه لم يصطدم بالخلاف بين العقل والنقل في الأمور الإيمانية ـ كما كان شأن المعتزلة ومن جاء بعدهم ـ بل وجد أن العقل يفهم الأمور كلها على غير ما استقرت عليه في أذهان الناس من العامة ومن العلماء والفلاسفة حتى عند أفلاطونَ وأرسطو. إن قضية النفس في اتصالها بالجسد ثم في مصدرها وفي مصيرها بعد الموت، وإن القضايا المتعلقة بصفات الله وذاته أو ببِعثة الرسل وما هو في معنى ذلك أيضاً، ثم بتخيُّل نظام العالم وبالعناصر وما يتألف منها، ثم بالمجتمع وما يتصل به، كل ذلك كان موضع تساؤل في لزوميات المعري وموضع شكٍّ فلسفي صحيح.

أراد المعري أن يحكِّم العقل في كل شيء، وأن يحُلَّ جميع المشاكل من طريق العقل وحدَه، مع أن هنالك أموراً لا يمكن للعقل أن يحلها كما يرى المعري نفسه:

أمورٌ يلتَبِسْنَ على البرايا ... كأن العَقْلَ منها في عِقال[١٢].

على أن ذلك لم يمنعه من أن يَعْرِضَ كل شيء له على مِحَكِّ العقل:

كَذَبَ الظنُّ لا إمامَ سوى العقـ ... ـلِ مُشيراً في صُبحه والمساءِ،

أو قوله:

هل صحَّ قولٌ من الحاكي فنقبَلَه ... أم كلُّ ذاك أباطيلٌ وأسمارُ؟
أما العقولُ فآلَتْ[١٣] أنه كَذِبٌ، ... والعقلُ غَرْسٌ له بالصدق إثمار.

ثم مضى المعري ينتقد جميع مظاهر الحياة كما يقبلها العامة والعلماء أيضاً، ويتهكم بأصحاب الآراء المتناقضة تهكماً مُوجعاً:

والروحُ أرضية في رأي طائفةٍ، وعندَ قومٍ تَرَقَّى في السمواتِ.
تمضي على هيأة الشخصِ الذي سكنتْ فيه إلى دارِ نُعْمى أو شقاوات.
فاعجبْ لعُلويةِ الاجرامِ صامتةً فيما يقال، ومنها ذاتُ أصوات.

وإذا كان المعري لم يجمع آراه في سلك واحد، ولم يكن ألا نقادة ينتقل بك من سؤال إلى سؤال ثم لا يُدلي برأيه في شيء مما يُسأل عنه، فما ذلك إلا لأن عبقريته كانت في أن يثير التفكير في أدمغة الذين حوله، كما كان يفعل سقراط تماماً.

ومع أن الموضوعات التي تناولها المعري لم تكن أقل عدداً ولا أقرب غوراً من الموضوعات التي تناولها سقراط ـ أو تناولها أفلاطون على لسان سقراط ـ فإن للمعري على سقراط فضلاً أكيداً، هو أنه ساق آراءه هذه في شعر جميل متين فاستطاع أن يخلِّد بنفسه لا بغيره. إننا لا نعرف اليوم آراء سقراط إلا من كتب الذين جاءوا بعده، وخصوصاً في كتب تلميذه أفلاطون. ولعل ثمت آراءً كثاراً نسبها أفلاطون إلى أستاذه أو أجراها فقط على لسانه. أما المعري فقد كفَل بشعره الجميل المتين لآرائه خلوداً أبدياً. من أجل ذلك كله تراني أعجب من الذين يعدون سقراط عبقرياً ثم يريدون أن يضنّوا على المعري بمثل ذلك. ولا ريب في أن نبوغ المعري (كنبوغ سقراط) كان في انتقاده، كما يقول نيكلسون[١٤].

وإذا كانت عبقرية المعري لا تقل عن عبقرية سقراط فإن خياله، في بضع نواحٍ على الأقل، لم يكن أدنى من خيال أفلاطون نفسه. إن الخيال الرحيب الذي يتحلى به المعري في رسالة الغفران، تلك الرحلة الموهومة التي يتخيل المعري فيها الجنة والنار وما فيهما ومن فيهما، لخَيالٌ يُقصِّر عن

مثله كثيرون من فلاسفة الغرب منذ أقدم العصور. وما رسالة الغفران هذه في حقيقتها سوى هزؤ العقل من أمور تقبّلها كثيرون من الناس والعلماء في الأمور الاجتماعية أو العقلية بإيقان واطمئنان. ويكفي المعري فخراً أنه كان النموذج الذي قيّد دانتي الليغييري به نفسَه؛ وكان دانتي في ذلك التقليد زعيمَ النهضة الأدبية الحديثة في أوروبة وأحَدَ زعماء نهضتها العامة(١٥).

* * *

٨ - ومع أنني أفضل أن أدعو أبا حامد محمدَ بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١م) حجة الإسلام وألا أطبق المقاييسَ الفلسفية الصرْف على مجموع آرائه، فإنني أجد له في بعض آرائه مواقفَ عبقرية صحيحة.

قال جالينوس الطبيب اليوناني الشهير (ت ٢٠١ م) إن الشمس لا تقبل الانعدام، ودليله على ذلك زعمه أن الأرصاد لم تدل على تبدل في حرارتها وحجمها. وقد اعترض عليه الغزالي من وجوه، أحدهما أن أرصاد القدماء ليست إلا على التقريب؛ ثم أن الشمس لعظم حجمها قد تذهب (تخِفّ حرارتها) من غير أن يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة(١٦). ولقد دلت البحوث الفلكية الحديثة على صحة آراء الغزالي.

وكذلك قال الفلاسفة اليونانيون، وتابعهم على ما قالوه بعض الإسلاميين، إن السماء (عالم الأجرام السماوية) حيوان، وإن له نفساً نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا. وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس، فكذا السموات... غير أن الغزالي ينكر ذلك(١٧)، فيهدم بإنكاره هذا عموداً من أعمدة الخرافات التي رفعها العقل اليوناني! وإن الأنصاف ليَدعونا في هذا الموقف إلى أن نقول إن الغزالي كان في هذه النقطة أعظم من ابن رشد الذي خطّأ الغزالي في إنكارها(١٨)، فكان ابن رشد هو المخطيء.

ثم مضى المعري ينتقد جميع مظاهر الحياة كما يقبلها العامة والعلماء أيضاً، ويتهكم بأصحاب الآراء المتناقضة تهكماً مُوجعاً:

والروحُ أرضية في رأي طائفةٍ، وعندَ قومٍ تَرَقّى في السمواتِ.
تمضي على هيأة الشخصِ الذي سكنتْ فيه إلى دارِ نُعْمى أو شقاوات.
فاعجبْ لعُلويةِ الاجرامِ صامتةً فيما يقال، ومنها ذاتُ أصوات.

وإذا كان المعري لم يجمع آراه في سلك واحد، ولم يكن ألا نقادة ينتقل بك من سؤال إلى سؤال ثم لا يُدلي برأيه في شيء مما يُسأل عنه، فما ذلك إلا لأن عبقريته كانت في أن يثير التفكير في أدمغة الذين حوله، كما كان يفعل سقراط تماماً.

ومع أن الموضوعات التي تناولها المعري لم تكن أقل عدداً ولا أقرب غوراً من الموضوعات التي تناولها سقراط ـ أو تناولها أفلاطون على لسان سقراط ـ فإن للمعري على سقراط فضلاً أكيداً، هو أنه ساق آراءه هذه في شعر جميل متين فاستطاع أن يخلَّد بنفسه لا بغيره. إننا لا نعرف اليوم آراء سقراط إلا من كتب الذين جاءوا بعده، وخصوصاً في كتب تلميذه أفلاطون. ولعل ثمت آراءً كثاراً نسبها أفلاطون إلى أستاذه أو أجراها فقط على لسانه. أما المعري فقد كفَل بشعره الجميل المتين لأرائه خلوداً أبدياً. من أجل ذلك كله تراني أعجب من الذين يعدون سقراط عبقرياً ثم يريدون أن يضنّوا على المعري بمثل ذلك. ولا ريب في أن نبوغ المعري (كنبوغ سقراط) كان في انتقاده، كما يقول نيكلسون[١٤].

وإذا كانت عبقرية المعري لا تقل عن عبقرية سقراط فإن خياله، في بضع نواحٍ على الأقل، لم يكن أدنى من خيال أفلاطون نفسه. إن الخيال الرحيب الذي يتحلى به المعري في رسالة الغفران، تلك الرحلة الموهومة التي يتخيل المعري فيها الجنة والنار وما فيهما ومن فيهما، لخَيالٌ يُقصِّر عن

مثله كثيرون من فلاسفة الغرب منذ أقدم العصور. وما رسالة الغفران هذه في حقيقتها سوى هزؤ العقل من أمور تقبّلها كثيرون من الناس والعلماء في الأمور الاجتماعية أو العقلية بإيقان واطمئنان. ويكفي المعري فخراً أنه كان النموذج الذي قيّد دانتي الليغييري به نفسَه؛ وكان دانتي في ذلك التقليد زعيمَ النهضة الأدبية الحديثة في أوروبة وأحَدَ زعماء نهضتها العامة (١٥).

* * *

٨ ـ ومع أنني أفضل أن أدعو أبا حامد محمدَ بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ = ١١١١م) حجة الإسلام وألا أطبق المقاييس الفلسفية الصرف على مجموع آرائه، فإنني أجد له في بعض آرائه مواقفَ عبقرية صحيحة.

قال جالينوس الطبيب اليوناني الشهير (ت ٢٠١ م) إن الشمس لا تقبل الانعدام، ودليله على ذلك زعمه أن الأرصاد لم تدل على تبدل في حرارتها وحجمها. وقد اعترض عليه الغزالي من وجوه، أحدهما أن أرصاد القدماء ليست إلا على التقريب؛ ثم أن الشمس لعظم حجمها قد تذهب (تخِفّ حرارتها) من غير أن يلاحظ الناس ذلك في مدة قصيرة (١٦). ولقد دلت البحوث الفلكية الحديثة على صحة آراء الغزالي.

وكذلك قال الفلاسفة اليونانيون، وتابعهم على ما قالوه بعض الإسلاميين، إن السماء (عالم الأجرام السماوية) حيوان، وإن له نفساً نسبتها إلى بدن السماء كنسبة نفوسنا إلى أبداننا. وكما أن أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضها بتحريك النفس، فكذا السموات. . . غير أن الغزالي ينكر ذلك (١٧)، فيهدم بإنكاره هذا عموداً من أعمدة الخرافات التي رفعها العقل اليوناني! وإن الأنصاف ليدعونا في هذا الموقف إلى أن نقول إن الغزالي كان في هذه النقطة أعظم من ابن رشد الذي خطّأ الغزالي في إنكارها (١٨)، فكان ابن رشد هو المخطيء.

هذا بعض ما انتقده الغزالي على من تقدمه وأصاب فيه، فما كان أثره هو في الذين جاءوا بعده، من الأوروبيين خصوصاً؟

نقلت كتب الغزالي، وخصوصاً «إحياء علوم الدين»، إلى اللاتينية قبل عام (١١٥٠م) أي بعد أن تُوُفِيَ الغزالي بأقلَّ من اربعين سنة، فأُعْجِبَ بهِ فلاسفة اليهود والنصارى فاقتبس منه أبو الفرج بن العبري (ت ١٢٨٦ م) في «كتاب الحمامة» في الأخلاق، وتأثر به بهيا بن يوسف بن باكودا في «كتاب الهداية إلى فرائض القلوب» الذي ألفه بالعربية فيما قيل؛ وهذا مستغرب. وكذلك اعتمد عليه ألبرت الكبير والقديس توما وبعض متأخري الفلاسفة في العصور الوسطى. ويتجلى أثر الغزالي في ثلاثة مظاهر:

(أ) نفي السببية ـ يرى الغزالي أن الأمور تَتِمّ بإرادة الله لها لا بالأسباب الظاهرة لنا؛ فإذا ألقي شيء في النار وكان اللهَ لا يريد له احتراقاً فإنه لا يحترق. وليس بمستغرب أن يتبعه رجال الكنيسة كلهم في ذلك، لأن ذلك يفسح المجال لحدوث المعجزات والخوارق. ولقد شابهه أيضاً الفيلسوف الانكليزي دافيد هيوم (ت ١٧٧٦ م) حينما نسب العلاقة الظاهرة بين السبب والمسببُ عنه إلى التذكر لا إلى الحقيقة فقال: إن تعاقُب أمرين لا يوجب أن يكون أحدهما سبباً (حقيقياً) للآخر. إلا أن الغزالي يردُّ العلة الحقيقية إلى الله بينما هيوم يبحث فيها بحثاً نفسانياً ويردها إلى التذكر: إننا إذا سمعنا صوتاً فحكمنا بأن صاحبه إنسان. فذلك لأننا نذكر إننا سمعنا مرةً ما من إنسان مثل هذا الصوت، لا لأن بين الصوت وبين صاحبه صلةً يدركها العقل.

ولعل أرنست رينان، العالم والمفكر الإفرنسي، قد بالغ حينما قال: «إن هيوم لم يقل شيئاً (في السببية) فوق ما قاله الغزالي»، ولذلك انتقده غ. هـ. لويس على هذه المبالغة (١٩).

(ب) الشك ـ ليس القول بالشك في «نظرية المعرفة» عند الغزالي

جديداً، فقد سبقه إليه القديس أغوسطين (ت ٤٣٠ م) ورأى أن فينا حواسَّ ظاهرةً وحواس باطنة فوقها؛ ثم عقلاً فوق هذه جميعها يحكم في محسوساتها. ولكن العقل الإنساني يجد شيئاً أسمى منه، إذ أنه متبدل يدرك تارة ويقصّر أخرى. . . . ويسعى حيناً إلى المعرفة. على أن الحقيقة نفسها غير متبدلة». ولذلك ينصحك القديس أغوسطين، إذا رأيت طبيعتك متبدلةً، بأن ترقى بنفسك إلى المصدر الخالد لنور العقل. أما مصدر الحقائق كلها فهو الحقيقة التي لا تتبدل، فهو الله؛ إننا لا نستطيع أن نتخيل حقيقة أسمى منها لأنها تشمَل جميع الوجود الحقيقي. إلا أن الغزالي يفوق أغوسطين في أن أغوسطين يشك في العقل ثم يحاول أن يعرف بالعقل، حينما ينصحك أن ترقى أنت بنفسك إلى مصدر المعارف الحقيقي. بينما الغزالي يشكّ في العقل ويرى أن العقل نفسه عاجز عن أن يبحث عن الصواب ولذلك لا يقول بالمعرفة من طريق العقل البتّة، بل «بنور يقذفه الله في القلب من غير أن يكون للعقل إرادة في ذلك».

والعجيب أن ديكارت (ت ١٦٥٠ م) الإفرنسي الذي اشتهر في تاريخ الفلسفة الأوروبية بأنه واضع أساس البحث العلمي قد غفَلَ عن هذا الفرق الدقيق الذي لحظه الغزالي في نظرية الشك. يبدأ ديكارت كما بدأ الغزالي قبله بخمسة قرون ونصف قرن ـ فيقول: لندع الشك يتسربْ إلى كل اقتناع، بل إلى كل عقيدة فينا. ولكن لنهاجم شكوكنا واحداً واحداً ولنحاول أن نَصْرِفَها. غير إننا إذا لم نستطع أن نصرف هذه الشكوك فإننا بلا ريب نصل إلى حقيقة واحدة، تلك هي أننا نفكر بينما نحن نشك. ويقْوى ذلك في نفوسنا إلى درجة أننا نستطيع أن نَشُكَ في أن لنا أيدياً أو الارجلاً أو في أننا نيام أو يقظى وإلى أنَ نشكّ في جميع هذا العالم المادي الذي حولنا، ولكننا لا نستطيع أن نشك في إننا نشك. وبما أن الشك أقوى دلائل التفكير، فقد قال ديكارت جملته المشهورة باللاتينية: «أنا أفكر، ولذلك أنا موجود!».

إن ديكارت لما اضطُر إلى أن يعرف، وكان قد أنكر كل شيء، اضطر إلى أن يعود إلى بعض ما أنكر فيعرفَ به، وأن يجعل سبيله إلى المعرفة سبيلاً إيجابياً ينبعث من نفسه هو؛ بينما الغزالي ـ الذي أنكر كل شيء ـ قد عرف بشيء خارج عن نفسه، بشيء يأتيه فعلاً من عالم خارجي مفروض فرضاً صحيحاً ثم يأتي بصورة لا سلطان للعارف عليها. ولقد كان فضل الغزالي على ديكارت في أنه عرف بشيء من خارج العالم الذي شك فيه. أما ديكارت فعرف ببعض ما شك فيه ـ في جملته المشهورة على الأقل.

(ج) إخضاع العقل للدين والفلسفة للفقه ـ هذا أبرز ما تركه التفكير الإسلامى على التفكير الأوروبي في العصور الوسطى. أن الغزالي لم يحاول أن يوفق بين الدين والفلسفة ـ ولم يحاول ذلك غيره من المسلمين كما سترى بعد أسطر قليلة ـ بل أخضع العلم والفلسفة والعقل للوحي والدين والفقه. وهذا ظاهر في فلسفة العصور الوسطى كلها وخصوصاً عند ألبرت الكبير والقديس توما اللذين تأثرا بلا ريب بالفلسفة الإسلامية وبابن رشد وبالغزالي أيضاً. ومنذ أيام أنسلم، أسقف كنتر بري بلندن (ت ١٠٩٣ م)، وفقهاء العصور الوسطى يقولون: إن صلة الفلسفة بالديانة هي صلة الخادمة بالسيدة.

ولا يجوز أن نترك الغزالي قبل أن نشير إلى المرتبة العليا التي رفع العقل إليها: إن الإمام الغزالي حجة الإسلام قد صحح إيمانه من طريق العقل ولم يجد للإيمان التقليدي الموروث قيمة ما، مما تراه مبسوطاً في «كتاب المنقذ من الضلال»، وليس هنا موضعُ تفصيله.

ولقد أصاب سارطون (١ : ٧٥٣) حينما جعل أثر الغزالي الشخصي في العلم الإلهي، في أوروبة، أعظم من أثر القديس توما.

٩ ـ وكذلك لا يجوز أن نترك الفلاسفة المشارقة قبل أن نشير أيضاً إلى

مشكلة سماها بعض مؤرخي الفلسفة «التوفيق بين الحكمة والشريعة». والواقع أن المشكلة الناشئة من الخلاف بين الدين والفلسفة حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ولعل الحقيقة العارية هي أن الدين مخالف للفلسفة وأن الفلسفة غير الدين. حتى أن دعوى القائلين بالتوفيق دليل على وجود الخلاف. وسأستعرض معك مواقف فلاسفة المشرق من هذا الموضوع المهم على غاية الوجازة.

أما المعتزلة فيكفي أن تعلم أنهم أنكروا رؤية الله يوم القيامة وأنكروا النعيم والشقاء الجسمانيين وبحثوا بحوثاً عدَّهم بها علماء الفقه زنادقة وكفاراً. ثم هم الذين فضَّلوا حكم العقل على الروايات الدينية وقالوا: إذا اختلف العقل والنقل فاتبع العقل. وأما الأشعرية فقد عزلوا العقل جملة واحدة عن الإيمان ورأوْا ما أتى به المعتزلة إنما هو ضلالات تؤدي بصاحبها إلى النار.

وإذا أتينا إلى الكِندي لم نره يتعرض لهذه المشكلة وإن كان قد كتب في إثبات النبوة. ثم ننتقل إلى الفارابي فنجده شديد التمسك بالفلسفة سيء الاعتقاد في النبوة منكراً للخلود الديني. وإذا كان بعض الدارسين قد أُتيَ من ناحية أن الفارابي حاول أن يَجْمَعَ بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو، فليس لدينا دليل على أنه قال: إن الدين والفلسفة شيء واحد، أو إنهما متفقان.

ويأتي دور إخوان الصفا، فهم الذين زعموا أن الشريعة العربية ناقصة وإن الكمال يحصُل لها إذا تطهرت بالحكمة اليونانية وامتزجت بها.

وأما ابن سينا فقد تبع الفارابي في تفسير المَعاد (القيامة والحشر) وأبدى في النفس وفي علم الله بالكليات والجزئيات ما يناقض ما اعتقده الفقهاء. وحسبك أن تعلم أن الغزالي كفر الفارابي وابن سينا معاً لآرائهما الفلسفية.

ثم هنالك المعري وهو بيّن الرأي في الصلة بين الدين والفلسفة، بين الدين والعقل، فحسبك أن تقرأ بيتيه المشهورين:

هَفَتِ الحنيفةُ والنصارى ما اهْتَدَوْا ويهودُ حارت والمجوس مضللهْ
اثنانِ أهلُ الأرض: ذو عقل بلا دين، وآخر ديّن لا عقل له!

حتى تعرف موقفه ورأيه.

غير أنّنا نَظْلِمُ المعري إذا وَقَفْنا عند هذا القول من أقواله في الدين. يرى المعرّي أنّ في الدين جانبَيْنِ: جانباً نظرّياً اعتقادياً شخصيّاً ما ورائيّاً ثمّ جانباً عمليّاً واقعيّاً عامّاً اجتماعيّاً. والمعرّي يفضّل الجانبَ العمليّ من الدين: إنّ اعتقاد الفردِ بالآخرةِ على وجه من الوجوه (بعثِ البشر يوم القيامة بالروح وحدَه أو بالروح والجسد معاً) لا يُفِيدُ الناس في حياتهم، ولكنّ تصدُّقَ الفردِ على المحتاجين من الناس بشيءٍ من المال أو بدلالة الأعمى على الطريق وبقول الكلمة الجميلة وحسنِ المعاملة للناس جميعاً هي النفعُ الصحيح من الدين ومن الحياة الاجتماعيّة كلها. بهذا المعنى يفضّل المعرّي العملَ الصالح على الإيمان المجرّد، ويفضّل الأخلاقَ الكريمة على مناقشة الأمور النظرية، ويفضّل الزكاة في الإسلام على الحجّ مثلاً.

وأما الغزالي فبعد أن اعترف هو بأن العقل يجب أن يسيطر على جميع أعمال الإنسان حتى في تقبُّل الإيمان، فإنه لما التفت إلى العامة رآهم لا يستقلون بذلك، فأراد منهم أن يتركوا الفلسفة لأنها فاسدة مفسدة. وكان يعني طبعاً إنها مفسدة للدين.

وبما إننا لا نستطيع الإسهاب في القول هنا فإننا سنترك الحل النهائي والتصريح بالصلة التي هي بين الدين والفلسفة إلى الكلام على ابن رشد في عَقِب هذا الفصل.

١٠ ـ وأمـا التصـوف فـلا يـدخـل في بـاب العلم ولا يـدخـل في بـاب الفلسفة، إذ هو طريقة شخصية في الزهد وآراء مجموعة على غير نسق، ترجع أحيـاناً إلى العلم وأحيـاناً إلى الخيـال الشخصي؛ إلا أنهـا في كلتـا الحـالتين بعيدة عن أن تُعَدَّ في ما نحن بسبيله، بل هي بباب الأدب أليق.

ب ـ العَبقريّة المَغرِبيّة

وصلت الفلسفة الإسلامية إلى المغرب بعد أن نضِجَت أو كادت بعواملَ مختلفة أهمها عامل الزمن، فإن موضوعات الفلسفة ظلت أمداً طويلاً موضع بحث ونقاش. وكذلك ظهر في أثناء هذا الأمد المتطاول ترجمات مختلفة لبعض كتب الفلسفة اليونانية من وجوه مختلفة مما ساعد على المقارنة وبالتالي على اكتشاف ما في بعض الترجمات من الخطأ والصواب. ولعل عدداً من هذه الكتب نفسها قد نقل من جديد في المغرب أيضاً.

ثم إن فلاسفة المغرب اتجهوا في الفلسفة اتجاهاً جديداً، فقد مالوا إلى الاختصاص. كان المشارقة كالفارابي وابن سينا يبحثون في كل موضوع ويدخلون في كل جدال ـ يكتبون في المنطق والطب وما وراء الطبيعة والرياضيات والدين وعلم الكلام ـ ويحاولون، وهذا مهم جداً، أن يَربِطوا بين آراء المتقدمين المتناقضة. أما المغاربة فقد اختُصّ أكثرهم بفن من فنون الفلسفة ـ وإن كان بعضهم قد زاد على ذلك ـ . ثم إنهم فصَلوا بين البحوث الدينية وبين البحوث العقلية. إنك إذا قرأت كتاب «المقدمات الممهدات» لابن رشد ألفيت نفسك أمام فقيه أشعريّ يبحث في الدين بحثاً صحيحاً؛ فإذا انتقلت إلى كتابه: «تهافت التهافت» تلاشت صفة الفقيه في خيالك وكِدتَ تنكر ـ لولا أنك تعرف من التاريخ ـ أن يكون مؤلف الكتابين واحداً.

١ ـ وقد تتولاك الدهشة إذا علمت أن أول رجل سنختاره ليمثل العبقرية العقلية في المغرب فقيهٌ أشعري وأديب شاعر، توفي في الأندلس سنة ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م)؛ ذلك هو ابن حزم الأندلسي.

لابن حزم ـ فيما له من الكتب ـ كتاب مشهور باسم «المِلَل والنِحَل لابن

حزم» لأن هنالك كتاباً آخَر مشهوراً باسم «الملل والنحل للشهرستاني» المتوفى عام ٥٤٨ للهجرة (١١٥٣ م).

ومع إن غاية ابن حزم في «الملل والنحل» أن يدافع عن مذهب أهل السنة وعن مذهب أهل الظاهر «الذين يقبلون ما جاءت به الآيات الكريمة والأخبار الموثوقة من الحديث والسنة ولا يتأوّلون شيئاً على ما لم تجر به سنة العرب في فهم لغتهم»، فإن فيْ كتابه هذا آراءً علمية ونظرياتِ فلسفيةً هي في الطبقة الأولى من القيمة الذاتية الحقيقية.

ولقد مرَّ معنا شيء من آراء ابن حزم في العلم ونريد الآن أن نذكر شيئاً من نظرياته الفلسفية. وسنأخذ من ذلك نظرية المعرفة على وجه الاختصار.

كيف نَعرِف الأشياء وما نعرف منها، وما الدليل على صحة هذه المعرفة؟

هذه فكرة بحث فيها اليونان بحثاً عارضاً ولم تصبح ـ في تاريخ الفلسفة الأوروبية ـ نظرية كاملة من كل جانب، إلا مع الفيلسوف الألماني «كانْط» Kant المتوفى عام ١٨٠٤ للميلاد. وقد قامت نظرية المعرفة في أدوارها الأولى على أن اختلاف الأشياء بعضِها من بعض هو السبيل الأكيد إلى التفريق بينها (أي إلى معرفة صورها المختلفة). فلما جاء أرسطو كبير فلاسفة اليونان دفع هذه النظرية إلى الأمام وزاد فيها قليلاً فقال: «إن ما يجب أن يستند إليه البرهان يجب أن يكون أكثر شهرة من الشيء المراد برهانُهُ واسبقَ في الوجود عليه». وهكذا لم يبقَ الاختلاف وحده كافياً للمعرفة عند أرسطو، بل وجب أن يكون ثمت أساس وثيق معروف مشهور وثابت صحيح، ثم شيء تقاس صحته وشهرته بهذا الأساس الثابت. وقد كانت نتيجة ذلك أن جمَعَ أرسطو قواعد المنطق ونسقّها، فهو إذن أول من أسس المنطق علماً مستقلاً؛ ولقد سماه،

كما هو مشهور، «أورغانون» أي الآلة أو الأداة، يعني بذلك «المنطق هو الآلة التي نعرف بها الأشياء».

وليس هنا موضع تحليل المنطق، ولكن يجب أن نقول أن أرسطو افترض الوجوه التي يجب أن تُعرف قبل أن يَعرَف الشيء نفسه فكانت عشْرة سماها «المَقولات العشْر». . ومع أن هذه المَقولات شاملة تامة في نفسها، فإنها هي بدورها أيضاً تحتاج إلى برهان، فالمقولة الأولى عند أرسطو مثلاً هي «الذات» وذلك أن تعرف مادة الشيء كأن يكون إنساناً أو فرساً أو بيتاً أو بحراً - غير أن هذه نفسها تحتاج إلى أسس صحيحة لمعرفتها. وتتم المعرفة في رأي أرسطو حينما ترتبط الفكرة بالحُكم الشخصي ثم حينما يرتبط هذا الحكم بالنتيجة أو البرهان. .

ويظهر أن أرسطو نفسه قد أدرك أن ثمت أموراً (من الماديات كأعيان الأشياء مثل الذهب أو التراب أو الإنسان أو الخزانة، أو من المعقولات كصور الأشياء وصفاتها نحو جمع الأعداد وطرحها، وحسن الأشياء وقبحها، والسَعة والضيق وما إلى ذلك) يصعُب الوصول إلى معرفتها من طريق البرهان الظاهر عملياً، ولكن حقيقتها مستقرة في النفس قبل محاولة معرفتها. ولذلك نعرف نحن هذه الأمور - كما يقول العرب - «ابتداء أو بديهة» - ويسمي الأوروبيون ذلك a Priori - أي قبل (الاختبار بالحواس). ومع أن أرسطو لم يستعمل هذا التعبيرَ نفسه، فإن هذا النوع من المعرفة كان ملموحاً عنده.

ثم إن هذاالتعبير جرى على أقلام الأدباء، يستعملونه لنعت الأمور المعروفة بنفسها من غير حاجة إلى تدليل عليها. ويظهر لنا أن أول من استعمله في معناه الفلسفي «في مقابل الأمور المعروفة بشهادة الحواس وبعد الاختبار الحسي» كان ألبرت السكسوني (من ألمانية) المتوفى عام ١٣٩٠ للميلاد بعد «ابن حزم» بثلاثة قرون وربع قرن أو تزيد.

ولما جاء الفيلسوف الألماني «كانْط» (ت ١٨٠٤ م) جعل ذلك وُكده ومدار فلسفته كلها مما لم يتفق لغيره فيما يزعُم مؤرخو الفلسفة الأوروبية[٢٠].

ولقد كان كل نظام «كانْط» الفلسفي محاولةً للجواب على هذه المشكلة الكبرى: «كيف تكون الأحكام المبنيّة على الاختبار الحسي ممكنة بالبديهة؟» أي كيف يمكن الإنسان أن يعرفَ أن شيئاً أوسع مساحة من شيء آخر أو مساوياً له ـ مما يحتاج إلى اختبار وبرهان ـ ببديهة العقل؟

لنرجعِ الآن سبعة قرون ونصف قرن إلى الوراء:

لنرجع إلى ابن حزمٍ الأندلسي!

اهتم أبو محمد علي بن سعيد بن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ للهجرة (١٠٦٤ م) بنظرية المعرفة اهتماماً ظاهراً وعقد لها في كتابه «الملل والنحل» فصلاً خاصاً ـ سوى الملاحظات المتفرقة في فصول مختلفة ـ والعجيب أن ابن حزم تناول الكلام على سبل كثيرة من سبل المعرفة، ولكننا سنقيّد أنفسنا هنا بالكلام على ما تكلم به الفيلسوف «كانْط» ثم نُسب اختراعه إليه.

يرى فيلسوفنا ابن حزم أن المعرفة تكون:

(أ) بشهادة الحواس ـ أي بالاختبار لما تقع عليه الحواس.

(ب) بأول العقل ـ أي بالضرورة وبالعقل من غير حاجة إلى استعمال الحواس الخمس.

(ج) ببرهان راجع من قرب أو من بُعد إلى شهادة الحواسّ وأول العقل.

تلك هي المشكلة التي عرضت فعلاً للفيلسوف «كانْط» حينما تساءل عن المعارف التي تحتاج في إدراكها إلى الحواس الخمس، ومع ذلك فإننا نعرفها عادة من غير أن نشعر إننا نحتاج إلى حواسنا الخمس.

وسأبسط لك هنا شيئاً من أقوال ابن حزم في ذلك كله مستشهداً بكتابه «الملل والنحل» ودّالاً على أجزائه وصفحاته بأرقام محصورة بين أهِلّة في المتن نفسه:

يرى ابن حزم صراحة أن للإنسان ستّ حواسّ، والنفس تدرك المحسوسات (المادية) بالحواس الخمس كعلمها أن الرائحة الطيبة مقبولة من طبعها وإن الرائحة الرديئة منافرة لطبعها، ولعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر والأصفر والأبيض والأسود، وكالفرق بين الخشن والأملس، والحار والبارد.. والحلو والحامِض. . . والصوت الحادّ والغليظ والمطرب والمفزع (١: ٥، ٣: ١٠٧، ١٠٨).

والحواس الخمس لا تدرك أحوال المحسوسات إلا بالمقابلة والتفاضل، بأن يعظم الفرق بسرعة، أي أن يجتمع منه جملةٌ يمكن أن تدركها الحواس. فالإنسان لا يدرك تبدل الظل على الأرض إلا بعد أن ينتقل ذلك الظل انتقالاً يستطيع البصر أن يقدّره؛ وكذلك لا ترى الإنسان يدرك ببصره نحو الشجرة إلا بعد أن تكون قد نمت قدراً تسهل ملاحظته؛ ومثل ذلك الشِبَع والرِي وكثير من أعراض العالم (٥: ١٠٨).

أما الحاسة السادسة فهي علم النفس بالبديهيات، يعني أن هنالك أموراً يدركها الإنسان ذو العقل بداهة من غير أن يعرف دليلاً عليها. «فمن ذلك علمها (أي النفس) بأن الجزء أقل من الكل؛ فإن الصبي الصغير في أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين وبكى ثم زِدْته ثالثة سُرَّ. وهذا علم منه بأن الكل أكثر من الجزء، وإن كان لا ينتبه لتحديد ما يعرف. . . ومن ذلك علمه بأنه لا يكون الجسمان في مكان واحد، فإنك تراه يُنازع على المكان الذي يريد أن يقعد فيه علماً منه بأنه لا يسعه ذلك المكان مع شخص آخر؛ وما دام ذلك الشخص يَشغَل المكان فإن المكان لا يتسع له (هو) أيضاً. . . ومنها علمه أنه

لا يكون فعل إلا لفاعل، فإذا رأى شيئاً قال: من عمل هذا؟ ولا يقنع البتة بأنه انعمل دون عامل (١ : ٥ - ٦)».

فهذه أوائل العقل التي لا يختلف فيها إلا من دخلت عليه آفة في عقله كالجنون أو عاهة في بدنه أو عجْز في أعضائه كالأمراض المختلفة والإضطرابات العصبية. وتلك الأوائل أمور هي مقدّمات صحيحة لا شك فيها ولا سبيل لي أن يطلبَ عليها دليلاً إلا مجنونٌ أو جاهل لنقصٍ في إدراكه، أو مكابرٌ مغالط. ودليل ابن حزم على أن هذه الأمور لا تحتاج إلى استدلال قوله: «لأن الاستدلال على الشيء لا يكون إلا في زمان[٢١]. ولا بدَّ ضرورةً من أن يُعلم ذلك بأول العقل... وليس بين أول أوقات تمييز النفس في هذا العالَمِ وبين إدراكها لكل ما ذكرنا مُهلةُ البتّةَ، لا دقيقة ولا جليلة، ولا سبيل إلى ذلك (١ : ٦ - ٧)». غير أن ابن حزن لا ينكر الإستدلال على هذه الأمور إنكاراً مطلقاً. بل يرى أن هذا النوع من الإستدلال إكتسابي يكتسبه شخص دون آخر، ولا يقدر عليه إلا من بلغ من العقل والتمرين مبلغاً رفيعاً (٥ : ١٠٩).

ثم أن ابن حزم يعتقد أن جميع أنواع المعرفة - حتى المعرفةَ بأول العقل والبديهة - يجب أن تعتمد على الحواس التي تعتمد هي بدورها، ومن قُرب أو من بعد، على ما حولها من المحسوسات.

هذه هي المشكلة التي يزعمُ مؤرخو الفلسفة الأوروبية أنها عرضت، أولَ ما عرضت، للفيلسوف «كانْط» في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد، مع أنها عرضت لفيلسوفنا ابن حزم في أواسط القرن الحادي عشر، قبل «كانْط» بسبعة قرون ونصف قرن.

٢ - ومن عباقرة المسلمين الذين لم يُعمَّروا كثيراً أبو بكر محمد بن

يحيى الصائغ المعروفُ بابن باجّه، مات قبل أن يبلغ تمامه، بل قبل أن يجاوز خمسين سنة.

لفلسفة ابن باجّه قيمتان أساسيتان: إحداهما أنه بنى الفلسفة العقلية على أسس من الرياضيات والطبيعيات. كما أراد الفيلسوف الألماني كانْط أن يفعل تماماً. وهكذا خلع ابن باجه عن «مجموع الفلسفة الإسلامية» سيطرة الجدل ثم خلع عليها لباس العلم الصحيح وسيّرها في طرق جديدة.

وثانيهما أنه أول فيلسوف في الإسلام ـ وأول فيلسوف في العصور الوسطى أيضاً ـ فصَل بين الدين والفلسفة في البحث. لما وقف ابن باجه، كما وقف من سبقه من فلاسفة الإسلام، أمام مشكلة الخلاف بين الشريعة والحكمة نُتِجَ له من عبقريته أمرٌ مهمّ جداً، ذلك أنه ليس من الضروري أن يهتم هو بأمر لم يستطع أحد من قبله أن يبتّ فيه. من أجل ذلك لم يتعرض ابن باجه للدين قط بل انصرف بكليته إلى الناحية العقلية. ثم هو لام أبا حامد الغزالي لمَيْله إلى التصوف وقال: إن الإنسان يستطيع بلوغ السعادة القصوى من طريق العلم والتفكير لا بإماتة الحواس وتجسيم الخيال كما يفعل المتصوفون. وهكذا يكون ابن باجه قد مهد السبيل للإتجاه الجديد الصحيح في الشرق والغرب معاً. ولعل ذلك هو الذي حمل بعض أعدائه على إتهامه بالزندقة فاغتالوه بالسم في رمضان سنة ٥٣٣ للهجرة (١١٣٨ م)[٢٢].

وقد نقل الفيلسوف العبري موسى بن يوشع المعروف في أوروبة بموسى النربوني فلسفة ابن باجه في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي. ولا شك في أن فلسفة ابن باجه وصلت إلى الأوروبيين عن غير طريق موسى هذا حتى كان لها تأثير كبير على فيلسوفَيِ الكنيسة في العصور الوسطى، ألبرت الكبير على الأخص[٢٣] وتوما الأكويني (القديس توما) الذي لم يستطع الا أن يتأثر به[٢٤]. وكذلك أثر ابن باجه في بوتيوس داسيا الذي قال بأن الإنسان يبلغ السعادة من طريق الإحاطة بالحقائق العلمية، وسكت عما وراء ذلك.

٣ ـ ولقد مر بك الكلام على مقام أبي بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل (ت ٥٨١ هـ = ١١٨٥ م) في العلم، ونريد الآن أن نتناول فلسفته العقلية كما عرفناها في رسالة حي بن يقظان، وهي قصة فلسفية تبحث في نشأة الإنسان المرتجَلة وفي تطور العقل الإنساني تطوراً طبيعياً حتى يبلغ إلى أعلى مراتب المعرفة فبهذا وأمثاله عد مؤرخو العلم ابنَ طفيل «من جبابرة التفكير في العصور الوسطى».

ويظهر بجلاء إن إحدى الغايات الكبرى من تأليف قصة حي بن يقظان أن يقول ابن طفيل إن الإنسان العاقل الفائق الفطرةِ يصل من طريق تفكيره الصحيح إلى مرتبة من السعادة كتلك التي يصل إليها الذين يأخذون الشريعة عن الأنبياء أخذاً صحيحاً. أقول: «أخْذاً صحيحاً» لأن ابن طفيل يعتقد أن أكثر «الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق، وأن حظهم من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ولئلا يتعدّى عليهم سواهم... وأنه لا يفوز بالسعادة الأُخروية إلاّ الشاذُ النادر».

ولقد كانت قصة حي بن يقظان أعظم قصة كتبت في العصور الوسطى ومن أعظم الكتب التي ألفت في ذلك العهد.

ونُقلت قصة حي بن يقظان إلى العبرية، ثم نقلت إلى اللاتينية، نقلهما ادورد بوكوك الإبن فطبعت في اكسفورد عام ١٦٧١ م.

وأما أثر هذه القصة فكان عظيماً، تأثر بها أكبر فلاسفة اليهود موسى بن ميمون المتوفى عام ١٢٠٤ للميلاد[٢٥]، ولم يستطع القديس توما أن يتحرر من تأثيرها[٢٦]. وكذلك تأثر بها بلتاسار غراتسيان في قصته أندريو (عام ١٦٥٠ م)، وتأثر بها سبينوزا (ت ١٦٧٧ م) أيضاً، ونالت إعجاب ليبنتز (ت ١٧١٦ م). وظهر أثر هذه القصة أيضاً في قصة روبنسون كروزو المشهورة التي ألّفت عام ١٧١٩م. وكان من أثر آراء ابن طفيل فيها أن حاول موسى بن ميمون التوفيق

بين الفلسفة والتوراة وان حاول فلاسفة العصور الوسطى التوفيق بين الفلسفة وبين المذهب الكاثوليكي(٢٧)، مع أن ابن طفيل لم يقل إن الدين موافق للفلسفة، بل قال: إن الدين والفلسفة طريقان مختلفان يصل الإنسان العاقل الفائق الفطرة بهما إلى غاية واحدة. وسيأتي معنا أن ابن طفيل كان يفضّل طريق العقل.

٤ ـ ليس ابن رشد أكبرَ فلاسفة الإسلام فحسْبُ، بل هو أحد كبار الفلاسفة على الإطلاق. وإذا نحن اعتبرنا القيمة الحقيقية والأثر الصحيح مما تركه ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، فعمل بذلك على خروج أوروبة من ظلمات التقليد إلى نور التفكير، وَجب أن نضعه مع أفلاطون وأرسطو وكانْط في صف واحد، وإن نرفع هؤلاء ـ في الفلسفة العقلية ـ فوق كل فيلسوف آخر.

تَرجع قيمة أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت ٥٩٥ هـ = ١١٩٨ م) الحقيقية إلى تلك الهِزَّة التي أحدثتها فلسفته في التفكير الإنساني. لقد شرح ابن رشد فلسفة أرسطو يوم لم يكن أحد في أوروبة يستطيع فهمها، حتى عُرف من أجل ذلك في أوروبة باسم «الشارح» يعنون شارح كتب أرسطو. وقد قال عنه دانتي (ت ١٣٢١ م = ٦٦٣ هـ) في الكوميديا الإلهية: «ابن رشد، أي شارح عظيم هو!».

إلا أن ابن رشد لم يكن شارحاً لكتب أرسطو فقط «فكثيراً ما كانت شروحه على أرسطو في حقيقتها حجّة لإبراز آرائه الشخصية أو لتفسير الآراء القديمة تفسيراً صحيحاً». هذه الشروح كانت الوسيلة الوحيدة لفهم فلسفة أرسطو حتى أنها كانت تطبع مع كتب أرسطو نفسها، وحتى أن وليم أكزر (ت ١٢٣١ م) فقيه باريس وعضو اللجنة التي ألفها البابا غريغوريوس التاسع لتهذيب كتب أرسطو اعتمد على كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو وعلى شرحه لابن رشد. وقد نقلت كتب ابن رشد إلى العبرية واللاتينية وطبعت في البندقية

ولقد اقتبس الغرب فلسفة ابن رشد بكاملها، وكان من حسناتها إن حلّت عِقال الفكر الأوروبي وفتحت أمامه باب البحث والمناقشة واسعاً على مصراعيه، وخصوصاً بما حملت معها من آراء مادية وطبيعية وشمولية. ولم يكن من المستغرب أن يُعْجَبَ مفكرو العصور الوسطى بشروح ابن رشد وبإصابة آراء ابن رشد، وهكذا نشأ بينهم مذهب الرشدية للأخذ بالعقل عند البحث وترك الاعتماد على الروايات الدينية.

ثم لما احتاجت فلسفة ابن رشد عقول الفلاسفة في العصور الوسطى وساد العقل في كل مكان هبّت الكنيسة لتقاوم هذا التيار الجارف بكل سبيل. ولكن ما تلك الآراء الرشدية التي أفزعت الكنيسة؟

إن أشهر هذه الآراء موجز في ما يلي: ـ

(أ) أزلية المادة ـ وذلك أن المادة قديمة، لا بداية لها، وإن فيها قوةً كامنة هي التي تدفعها في تطورها الدائم المستمر. ثم إن هذا التطور نفسه نتيجة لعلل وأسباب طبيعية بَحْتٍ.

(ب) وَحدة العقل وفناء الأنفس الجزئية ـ يعتقد ابن رشد أن أشخاص الناس لا يخلُدون. وإن عقول الأفراد لا يمكن أن تحتفظ بشخصيتها بعد موت أصحابها. أما الذي يخلد فعقل الإنسانية جمعاء. ولنضرب هنا مثلاً نقرّب به ذلك من الافهام: إن الأطباء: جالينوس والرازي وابن سينا وباستور وفلان وفلان لا يمكن أن يخلدوا كأفراد، ولكن «الطب» يخلد على أنه «فكرة» أو «نظام من المعارف» على ما وصلت إليه عبقرية هؤلاء. إن النتائج التي وصل إليها باستور قد خلَدَت في البشر الذين أخذوا هذه النتائج عن باستور، أما باستور نفسه فليس له من الخلود إلا اقتران اسمه بتلك النتائج ـ وقِس على ذلك علماء الرياضيات والموسيقى والأدب.

(ج) التأويل أو نظرية الحقيقتين ـ يعتقد ابن رشد بصراحة أن هنالك

أموراً تَصِحُّ في الدين ولا تصح في الفلسفة، وإن ثمت أشياء تصح في الفلسفة ولا تصح في الدين. وابن رشد يقبل كل ما جاءت به الفلسفة، وكذلك يقبل كل ما جاء به الدين ولكن على شرط واحد، هو أن يتأول بعض الروايات الدينية التي لا تتفق في ظاهرها مع الرأي الفلسفي.

من أجل ذلك أعلنت الكنيسة على ابن رشد حرباً شعواء دامت قرنين كاملين، فحرمّت دراسة الفلسفة وتدريسها وقتلت مناصريها وأحرقت كتبها مما لا أرى أن أقص عليك تفاصيلَه في هذه النزهة القصيرة؛ فارجع إلى ذلك في مظانّه(٢٨). ولكن لا بد من ذكر شيء مما أضْرَبْنَا عن تفصيله:

كان رأسَ المذهب الرشدي سيغرُ البرابسوني الذي احتل مقاماً سامياً في جامعة باريس، فاستصدرت الكنيسة حكماً بطرده من تلك الجامعة. ولكن ذلك لم يبدل رأيه ولا خفف من نشاطه، إلا أنه قتل غِيلة بين عام ١٢٧١ وعام ١٢٨٤ م. ومن أقوال سيغر إن القديس توما وألبرت الكبير، وهما من علمت مقامَهما بين فلاسفة الكنيسة في العصور الوسطى، قد شوّها فلسفة أرسطو.

ويجدر بك أن تعلم أنه بينما كانت فلسفة ابن رشد تطلق العقل الأوروبي من قيوده وتضيء له طريق الرقي الحقيقي بالبحث الفكري والبراهين الصحيحة، كان رجال العصور الوسطى يريدون أن يطفئوا بأفواههم ذلك النور العظيم الذي يَشِعّ عليهم من الشرق، وأن ينشروا ثيابهم ليعيدوا إلى أوروبة ذلك الظلام الدامس الذي عَمِهت فيه قروناً قبلَ ذلك كثيراً ولكن ذلك النور كان يَتِمّ شيئاً فشيئاً. ولما ضاق أولئك الذين يسميهم أشياعهم فلاسفة بالأدلة العقلية ذرعاً وعجَزوا عن أن يردوا البرهان بمثله، لم يتأخروا عن أن يشتموا ابن رشد بألفاظ نابية(٢٩). لقد كان القديس توما يقول عن ابن رشد أنه كلب كلب ينبح على النصرانية. ثم شاركه في ذلك نفر كثار منهم دنس سكوتيس الذي كان يقول: «ذلك الملعون ابن رشد!».

بمثل هذا أراد هؤلاء النفر أن يطفئوا عبقرية ابن رشد وعبقرية الفلسفة الإسلامية. ولكن العجب من الذين يريدون أن يعدّوا القديس توما ودنس سكوتس وإضرابهما في الفلاسفة. وازن بين هؤلاء النفر ـ يرحمك الله وبين قول ابن رشد الذي قصصناه عليك من قبل[٣٠]: «يجب علينا إذا ألْفَيْنا لمن تقدَّمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسُررنا به وشكرناهم عليه. وما كان منها غيرَ موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم». وحثّ ابن رشد على قَبول الآراء الصحيحة في نفسها سواء أجاءت من مسلم أو من غير مسلم فقال: «فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك. وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا في الملة أو غير مشارك في الملة، فإن هذه الآلة التي تصبح بها التزكية ليس يُعتبر في صحة التزكية بها كونُها آلةً لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الأسلام...».

إنك إذا تأملت ذلك بَانَ لك وجه الحق وعرفت مكان الأدب ووقفت على قيمة العقل. ثم إننا إذا سمّينا بعض أولئك الناس فلاسفة، فأي إسم يفي بعد ذلك بعبقرية سقراط وأفلاطون وأرسطو وابن رشد وروجر بايكون وكانْط.

ومما امتازت به عبقرية الفيلسوف الألماني كانْط (ت ١٨٠٤ م) رأيه في المكان والزمان وإنهما ليسا «شيئاً في ذاته»؛ إنهما وِعاءان كبيران يحتويان جميع الحقائق المحسوسة والمعقولة، ولكنهما وعاءان بلا قعر ولا جوانبَ. أنهما في الحقيقة «فكرة» خالصة، تمكننا من تخيل الأشياء مرتباً بعضُها بجانب بعض أو منسوقاً بعضُها خلف بعض، وهما في ذلك كله مُدركَان بأول العقل وبالبديهة لا بالحواس. ولا ريب في أن شمول بحث الزمان والمكان في كتاب

كانْط المشهور «نقد العقل المطلق» يدل على عبقرية بالغة. إلا أن لكانْط فضلَ التوسع في البحث لا فضل الابتكار والتحديد، لأن ذينك يرجعان إلى فيلسوفينا العظيمين ابنِ حزم وابنِ رشد. إن ابن رشد هو الذي قال: «والزمان معنى ذهني لا وجود له على الحقيقة»، وقال أيضاً: إن الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة... لأن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الإمتداد المقدر للحركة، فإن كان من المعروف بنفسه إن الزمان موجود، فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لا إلى الخيال... والزمان ليس بذي وضع...»؛ إلى آخر ما هنالك مما تجده مبثوثاً في كتب ابن رشد، وخصوصاً في «تهافت التهافت».

وبعد أن عرض كانْط موضوعات الفلسفة على المنطق والعقل اعتقد أن ثمت ثلاثة أمور طالما شغل الفلاسفة بها أنفسَهم، وهي «الله والنفس والخلود»، من غير أن يتفق اثنان منهم على وجه واحد منها. من أجل ذلك نصح كانْط للفلاسفة ألا يبحثوا في هذه الأمور - لا لأن هذه الأمور لا حقيقة لها، بل لأنها أمور وراء اختبار العقل الإنساني ووراء الأدلة المنطقية. ولعلك تعجب أشد العجب إذا علمت أن ابن رشد قد أسدى هذه النصيحة نفسها قبل كانْط بستة قرون وبضع سنين. يجب أن يعتقد الإنسان بالله ويؤمن بالنفس ويصدق بالخلود ولكن يجب أن يأخذ هذه الأمور من طريق الإيمان المطلق ولا يتطلبَ عليها براهين منطقيةً عقلية. إنك لا تستطيع أن تبرهن على خلود النفس بعد الموت كما تستطيع أن تأتي ببرهان على وجود الملح في ماء البحر مثلاً.

وابن رشد يعلل ذلك كله فيقول إن هذه الأمور مبادىء للشرائع، وبما أن الشرائع تنحو نحو تهذيب البشر فيجب ألا يتعرض لها أحد بسؤال ولا بطلب دليل. ومما لا ريب فيه أبداً إن هذه الأمور الثلاثة فوق طور العقل ولا

يستطيع البشر أن يحيطوا علماً بها، ولذلك رأى ابن رشد أن لا فائدَةَ من البحث العقلي فيها.

* * *

ويجب أن نعود هنا إلى مشكلة الصلة بين الدين والفلسفة وإلى موقف فلاسفة المغرب منها.

أما ابن باجة فقد مر معنا أنه فصَل الدين في البحث عن الفلسفة وأهمل الكلام على الناحية الدينية وخصّ كتبَه بالبراهين العقلية حسب ما تقول الفلسفة وحدها. ولما اضطر إلى أن يُلِمَّ بالناحية الدينية ذكر أن الطريق الصحيح في الوصول إلى السعادة القصوى إنما هو طريق العلم والتفكير. وقد علمت من قبل أيضاً أنه اتُّهِم بالكفر والإلحاد ثم قتل.

وأراد ابن طفيل أن يكون موقفه من قضية الدين والفلسفة أكثر سماحة فألف كتاب حي بن يقظان لحل هذه المشكلة ومشى في حلها شوطاً بعيداً. إن طريق الدين الصحيحَ وطريق الفلسفة يجب أن يؤدِّيا إلى غاية واحدة، إلى معرفة الله وإلى السعادة الحقيقية. ولذلك رأينا أسال الذي تلقّى معارفه من الدين على لسان الرسل يصل من طريق قيامه بالفروض الدينية التي فرضها الإسلام إلى المرتبة التي وصل إليها حي بن يقظان من طريق تفكيره هو ومن غير أن يقوم بالفروض الدينية الإسلامية ـ لأنه لم يكن يعرفها ـ. ولكن لو تأملنا نهاية قصة حي بن يقظان لبدا لنا شيء جديد حينما قرر حي بن يقظان وأسال أن لا فائدة من بثّ أسرار الدين للعامة وإن ذلك مضرٌ بهم أيضاً، فرجعا إلى جزيرتهما ليعبدا الله كما يعرفان هما. وهنا نجد أن أسال الذي عرف الحق من طريق الدين يترك طريق الدين ويقلد حي بن يقظان في طريقة تعبده. وهكذا يكون ابن طفيل قد فضل طريق العقل على طريق الدين. ولما استعرض ابن طفيل أقوال الدين وأقوال الفلسفة وجد أقوال الفلسفة ثابتة تدل

على معانيها ومراميها بلا رمز ولا تشبيه، فهي من أجل ذلك واحدة لجميع الناس، بينما أقوال الدين مملوءة بالرمز والتشابيه، حتى إن كل إنسان يفهم منها ما يصل إليه علمه، ولذلك وجب على العاقل ألا يأخذ بأقوال الدين جميعها على ظاهرها، بل يجب أن يتأول عدداً منها حتى يصل إلى حقيقة ما تدل عليه.

ونظر ابن رشد إلى الموضوع من ناحية ثانية: هل هنالك مشكلة أصلاً؟ هل من الضروري أن نشغَل حواسنا وعقلنا بالبحث عن الصلة بين الدين والفلسفة؟ ولم يجد ابن رشد طريقة لحل هذه المشكلة خيراً من أن يستغني عنها جملة واحدة. إن الموازنة بين الدين والفلسفة ليست ضرورية لأنها ليست صحيحة. هنالك عند ابن رشد أقوال تَصِحّ في الدين ولا تصح في الفلسفة، وأمور تصح في الفلسفة ولكن لا تصح في الدين.

غير أن هنالك برُغم هذا كله صلةً بين هذين المجريين العظيمين في الحياة. إن الإنسان نفسه محتاج إلى الدين ومحتاج إلى الفلسفة. وما دام سواد الناس، كما رأى ابن طفيل من قبل أيضاً، لا يدركون حقائق الفلسفة ولا حقائق الدين، فضرورة المعايشة تقضي أن يعمل الإنسان «بظاهر الدين» حتى يستطيع أن يعيش في بيئته الاجتماعية. ولكن هذا الإنسان نفسه محتاج أيضاً إلى معرفة حقائق الفلسفة وإلى العمل بها (إذا كان بعيداً عن المجتمع). من أجل ذلك كانت الحكمة (الفلسفة)، عند ابن رشد أختاً للشريعة (للدين) ولكن ليست أيّاها. إن الحكمة عنده «فرض الخاصة»، أما العامة فيجب أن يعملوا لظاهر الشريعة من غير أن يفكروا لأنفسهم لأنهم لا يستطيعون ذلك.

فابن رشد لم يقل في رسالتيه اللتين سمى إحديهما «مناهج الأدلة في الكشف عن عقائد الملة» وسمى الثانية «فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» إن الدين هو الفلسفة، ولا إن غايتهما واحدة كما قال

ابن طفيل، ولكنه عدّهما شيئين مختلفين بل متناقضين في اساسهما. إلا أن الإنسان الذي لا مندوحة له عن الأخذ بالبراهين العقلية ـ وهو الفيلسوف ـ محتاج أيضاً، إلى أن يعيش في بيئة اجتماعية، وإلى العمل بجميع ما أمر به الدين. وابن رشد يقول بصراحة إنه إذا اختلف مدلول القول الفلسفي ومدلول القول الديني وجب علينا، إذا أردنا أن نعرف حقيقة الأمر الديني، أن نتأوّل ما جاء به الدين.

وأريد أن أقطع القول هنا لأن موضوع كتابي لا يحتمل من القول فوق ما ذكرت.

الهوامش

(*) الأخذ بحكم العقل وتأويل الوحي عند اختلاف ظاهر الوحي مما يوجبه العقل.

(١) Vincnt de Beauvais.

(٢) Ueberweg II 380.

(٣) Cf. Ueberweg II 409.

(٤) الورقاء: الحمامة، كناية عن النفس.

(٥) كناية عن الجسد.

(٦) دنا الموت.

(٧) ده بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ١٨٧.

(٨) Ueberweg II u. a.

(٩) Ueberweg II 384, 397.

(١٠) Ueperweg II 469.

(١١) Cf. Ueberweg 556, 559.

(١٢) عقال: حبل، ورباط.

(١٣) أقسمت.

(١٤) Enc. of Relig. and Eth. VIII 223 C.

(١٥) راجع تفصيل ذلك في حكيم المعرة، ص ١٢٠ ـ ١٢٥.

(١٦) تهافت الفلاسفة (بيروت) ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١٧) تهافت الفلاسفة ٢٣٨ وما بعدها.

(١٨) مهافت التهافت ٤٦٩ ـ ٤٨١.

(١٩) Enc. Br. 11 189.

(٢٠) C F. Enc. R.. and Eth. 646 C.

(٢١) يعني يقتضي زماناً.

(٢٢) أطلب مقالاً مفصلاً في حياة ابن باجة وفلسفته مع نموذج من فلسفته التي لم يعرف منها إلى الآن إلا نموذج منشور باللغة العربية، في مجلة الأمالي، السنة الأولى العدد ١١ (١٤ تشرين الثاني ١٩٣٨)، ثم راجع كتاب «ابن باجة» للدكتور عمر فروخ،

الطبعة الثانية، بيروت ١٣٧١هـ = ١٩٥٢ م: ثم نشر حسن صغير المعصومي أشياء كثيرة لابن باجة وعن ابن باجه.

(٢٣) Sarton 11 183. Miele 188.

(٢٤) Vgl. Ueberweg 11. 439.

(٢٥) Ueberweg II 339.

(٢٦) Ueberweg II. 439.

(٢٧) Cf. Sarton II 286. Enc. Isl. II 425, Hampe, Hochmittelater 285. Miele 190. Ueberweg II 313, 439; 722, Wulf I 247.

(٢٨) Wulf, Hist. of Mediaev. Ph. Vol I and II, Hampe 284. Ueberweg II 342 - 462, ect. ect.

(٢٩) Wulf II 109 - 140.

(٣٠) فلسفة ابن رشد ص ٦.

(٣١) فلسفة ابن رشد ص ٤ ـ ٥.

الفصل الرابع

الفلسَفة الاجتماعيَة

الفلسفة الاجتماعية

من حسن حظ العرب أن الإسلام كان لهم ديناً وكان لهم نظاماً اجتماعياً. ومن تأمل الفروض الدينية في الإسلام وجد أنها تنحو نحواً اجتماعياً. حتى إن الأمور الإيمانية تقوم على أسس اجتماعية.

من البين أن الدين نفسه مؤسسة اجتماعية، ولكنه مع ذلك ينقسم قسمين كبيرين، أحدَهما يَربِط الإنسان بنفسه أو بربه، وثانِيهمَا يربط كل ذي دين بأبناء دينه وبغير أبناء دينه أيضاً. فأما القسم الثاني فاجتماعي محض ولا حاجة إلى تبيان ذلك فيه. وأما الأول، فهو وإن كان شخصياً في مظهره، فإنه اجتماعي في حقيقته. إننا إذا اعتبرنا الإيمان والفروض الشخصية في الدين على ما يذكر علماء الدين أنفسهم من أنها تنحو نحو تهذيب النفس وحب الخير وتعلق الإنسان بإيمانه، وجدنا أن ذلك إنما مردُّه الصحيح إلى الاجتماع: أليس تهذيب النفس مقدمة إلى حسن المخالفة! أليس حب الخير مدعاة إلى نفع ذوي الحاجات؟ أليس الامتناع عن المعاصي دفعاً للشر عن المجتمع؟ أليست الأمانة والصدق والعفة وسائر ما يعالجه علماء الدين على أنه أخلاق شخصية، إنما هي في أساسها وازع أدبي عن الإساءة إلى المجتمع؟

وبعدُ، فقد يقول بعضهم: ولكن ما تقول في الرجل الذي ينتحي قِمة جبل أو بطن واد أو طَرفاً من أطراف الصحراء أو يُغلق عليه باب بيته ثم يعبد

الله تعالى؟ أو في ذلك نفع اجتماعي؟ لا، ليس في ذلك نفع اجتماعي، ولكنّ هذا ليس من الإسلام في شيء، ولقد نهى الإسلام عنه، كما هو مشهور في آيات القرآن الكريم وفي الحديث الشريف. إن الإسلام قد عدّ هؤلاء المنقطعين عضواً أشلّ في الهيئة الاجتماعية ولم يرَ لهم فضلاً في الدين مما ليس كتابنا هذا موضعاً لتفصيله. وكلنا يعلم قصة عُمر بنِ الخطاب وقد رأى رجلاً انتحى زاوية من زوايا المسجد بعد أن فرغَ الإمام من الصلاة، فخفقه عمر بالدِرّة[1] وأمره أن يسعى في الأرض طلباً للرزق، لأن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة.

أ ـ الأُسُسُ الاجتماعيّة في الإسْلام

لا نستطيع أن نقدُرَ الفلسفة الاجتماعية في الإسلام حق قدرها حتى نُلمّ إلماماً خفيفاً على الأقل بالأسس التي بَنى الإسلامُ عليها المجتمعَ العربي وجعله خميرة صالحة لبناء سائر المجتمعات.

لو تدبرنا الإسلام في مبدأ دعوته لرأيناه يسعى إلى تنظيم القوى المتفرقة في العرب. إن العرب كانوا يغزو بعضُهم بعضاً فتتفرق قواهم، فلماذا لا يوحدون قواهم ثم يقاتلون بها أعداءهم؟ إن العرب كانوا كرماء إلى حد التبذير، يذبح أحدهم الجمل والجملين والثلاثة لضيف طارق يأكل مَزعة أو مِزعتين ثم يُرمى بالباقي وراء تلة قريبة، فلماذا لا تضبط هذه العاطفة الكريمة ثم تُستغل في سبيل «زكاة منظمة تصرف في وجوهها من غير أن تفقد شيئاً من قيمتها»؟ إن العرب كانوا يأتون حجّاجاً إلى مكة، ولكنْ كانت كل قبيلة تزور صنماً خاصاً بها كأنما هي أمة وحدها، ثم لا يمنعها ذلك فيما بعد من أن تقاتل جيرانها وتغزو أهلها وتسفّه آراء إخوانها، فلماذا لا يصبح الحج «حجاً واحداً» يشعر فيه كل عربي ـ وكل مسلم ـ إنه أخ لكل عربي آخر في أثناء موسم الحج وبعد انتهاء الموسم؟

١ ـ كانت الصلاة أول مظاهر التنظيم التي أقرها الإسلام. إن الصلاة خمس مرات معينة في اليوم والليلة وراء إمام واحد ينهض المصلون بنهوضه ويسجدون بسجوده ـ ولا يمنعهم من حضور الصلاة في أوقاتها ليلٌ داجٍ ولا برد قارس أو حر لاذع، ولا خوف من عدو ولا تجارة ولا لذة ـ أمر جعل هذه الكتل البشرية في شبه جزيرة العرب أمة واحدة. وبعد أن صلى المسلمون الصلوات جماعة في المدينة عامين متواليين ـ يجمعون إلى إيمانهم الواحد تنظيماً واحداً ـ خاض الرسول بهم معركة بدر في السنة الثانية للهجرة (٦٢٤ م) ففازوا فوزاً مبيناً.

أما صلاة الجمعة خاصة فلا ريب في أنها مؤتمر أسبوعي محلي، ليست الغايةَ منها صلاة رَكعتين خفيفتين فقط، بل حضورُ الخُطبة واجتماع المسلمين بعضهم إلى بعض. وجدير بك أن تعلم صلاة الجمعة فرض في المصر (البَلد الكبير)، وهي غير واجبة في القرى الصغيرة التي لا يتجاوز عدد المصلين فيها أربعين شخصاً، لقلة الفائدة من اجتماع سبعة أشخاص أو ثمانية في صلاة الجمعة. فإذا صغرت القرية صلى أهلها الظهر ولم يصلوا الجمعة.

٢ ـ ولما فرض الإسلام الصيام في شهر واحد معين يصومه المسلمون معاً وضع أساساً ثانياً للشعور الاجتماعي في العرب. إن الصيام يخلق جواً روحياً يجمع بين الصائمين بمظاهره وبما انطوى عليه من حكمة متعددة الأوجه.

٣ ـ ولا أراني في حاجة إلى أن أُطنب في وصف العنصر الاجتماعي في الحج. إن الحج مؤتمر سنوي عام للمسلمين القادرين على المجيء من جميع أطراف العالم. ولقد صرح الإسلام بهذه الغاية وقدمها على الناحية التعبدية المحض، كما يظهر من تأمُّل ما ورد في سورة الحج (٢٢ : ٢٧ و ٢٨): ﴿**وأذِّن في الناس بالحج يأتوك رِجالاً وعلى كل ضامر يأتين من كل فَجّ عميق. ليشهدوا منافعَ لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات....**﴾. ونلاحظ هنا أن المدة التي فرض الله فيها العبادة في موسم الحج قليلة جداً لأنها «أيام معدودات» بينما الحج كله «أشهر معدودات»، فقد ورد في سورة البقرة (٢ : ١٩٧): ﴿**الحج أشهر معلومات، فمن فرض (على نفسه) فيهن الحج فلا رفثَ ولا فسوق ولا جدال في الحج...**﴾ فالظاهر من هذه الآيات الكريمة بوضوح أن نسبة أيام الحج الديني إلى أيام الحج الإجتماعي هي نسبة يومٍ واحد إلى شهر كامل، إنها يوم واحد في كل شهر. أما الأيام الباقية من كل شهر فهي للتعارف والائتمار والمنافع الاجتماعية. ثم أن أيام العبادة المعدودات نفسها يمكن الزيادة فيها أو النقصان منها بحسب الضرورة، فلقد

ورد في سورة البقرة أيضاً (٢ : ٢٠٣) : ﴿**واذكروا الله في أيام معدودات، فمن تعجَّل في يومين فلا إثْمَ عليه، ومن تأخر فلا إثم عليه، لمنِ اتّقى..**﴾.

٤ ـ وإذا كانت الصلاة والصيام والحج قد جعلت من المسلمين مجتمعاً منظماً، فإن الزكاة قد جعلت منهم مجتمعاً قوياً، لأنها نفت الفقر منه حتى أصبح المسلم في أيام الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز (ت ١٠١هـ = ٧٢٠ م) يحمل زكاته على يده ويطوف بها البلاد الإسلامية فلا يجد مستحقاً يدفعها إليه.

والذي جعل للزكاة في الإسلام هذه القيمة الاجتماعية البالغة إنها لم تكن صدقة اختيارية يدفعها الإنسان لمن يشاء كما يشاء، بل كانت «ضريبة دينية إجبارية» تدفع في زمن معين ـ مرة في كل عام ـ لأشخاص ذوي أحوال اجتماعية معينة. وكان المفروضَ في الزكاة ـ وهذا فضل الإسلام فيها ـ إن تدفع بقدر يكفي لمن يتناوله أن يستغلّه في عملٍ ما ليصبح به غنياً وليصبح هو نفسُه في عِداد الذين يدفعون الزكاة. إن الزكاة في الإسلام إذن لم تكن صدقة دائمة لإطعام نفر من الجِياع أو كسوة نفر من العراة يستنيمون إلى أن قوماً أغنياء سيطعمونهم ويكسونهم فينصرفون عن العمل المنتج، بل كانت مساعدة لمن أخرجته الأحوال القاهرة من الميدان الاقتصادي حتى يستطيع أن يعود إليه مرة أخرى. إن الإسلام لم يشأ أن يظل العرب قسمين غير متكافئين: قسماً صغيراً من الأغنياء المتكبرين يعول قسماً كبيراً من الفقراء المستضعَفين إعالة دائمة، بل أراد أن يرفع الفقراء إلى مستوى الأغنياء، أو قريباً منه، فيرفعَ عن عاتق الأغنياء عِبئاً ثقيلاً يحملونه ـ مباشرة أو غير مباشرة ـ طوعاً أو كرهاً.

أضف إلى ذلك كله ما يمكن أن ينشأ من الشر من انقسام شعب قسمين: أحدهما ضعيف محتقر أو مستحق للرحمة والمعونة كما يقول المراءون من المصلحين، وثانيهما جبار متغطرس أو من ذوي الوجاهة واليسار كما يقول المتغمون بجباية الصدقات.

٥ ـ أما نظام الزَواج في الإسلام فقد جعل من المسلمين مجتمعاً سليماً. كان الجاهلي يبيع ابنته بيعاً ويَقبِض هو صَداقها. فأتى الإسلام وجعل المرأة ولية أمرها تتزوج من ترضاه وهي تأخذ الصداق هي نفسها. وذلك لأن الزواج ـ في نظر الإسلام ـ ليس ربحاً مستجّداً لتجارة قديمة، ولكنه تعاقد حاضر لشَرِكة دائمة قدر الإمكان. إن الزواج سبيل إلى بناء أسرة جديدة سليمة في المجتمع الإسلامي. من اجل ذلك لا يستغرب أحدنا إذا علم أن رجلاً في أيام الرسول زوّج ابنته، وهي بِكْرٌ، من غير أمرها. فجاءت إلى النبي صلى الله عليه وسلم (تشكو إليه ذلك) ففرق بينها وبين زوجها[٢].

فالإسلام إذن جعل الزواج «تعاقداً شخصياً بين الزوج والزوجة ـ مباشرة أو بوساطة وكيل في بعض الأحوال ـ وأوجب فيه شهوداً لا لصحة العقد، فإن العقد وحده بالاتفاق صحيح ـ بل لتلافي ما يمكن أن يحدث من النزاع إذا نَشِب بين الزوجين خلاف أو إذا فرق الموت بينهما فترك من بعد أحدِهما أو من بعدهما جميعاً ذُرّيةً ضِعافاً».

وضم الإسلام إلى نظام الزواج ثلاثة أوجه أساسية: تعدد الزوجات والطلاق وتحديد الإرث.

أما تعدد الزوجات فحاجة اجتماعية لا سبيل إلى دفعها ما دام الرجل أكثر تعرضاً للموت من المرأة في الحرب والمغامرات والمنازعات المحلية وما إليها ويقوم السَماح بتعدد الزوجات على مجموع من الكفايات المطلوبة في الرجل وعلى موافقة الزوجة الأولى قبل الزواج بمن بعدها. ولقد كان الإسلام واسع الأفق حينما مَهر تعدد الزوجات بطابع شرعي قانوني. ولم يتركه أمراً سائباً يَصِمُ المجتمع بالمرَض والضَعف والتخلخل والبغضاء.

إن الغرب اليوم لا يقبل بتعدد الزوجات قانوناً، ولكنه مُجبر على أن يتغاضى عن تعدد الزوجات فعلاً. وإذا نحن أحببنا أن نحصيَ الأولاد

الطبيعيين في أوروبة (أي الأولاد الذين يولدون من آباء بلا زَواج شرعيّ) أحصينا منهم عدداً كبيراً، بعضهم ممن اشتهروا في ميادينَ كثارٍ من ميادين الحياة. وهنالك في العرب كله رجال كثيرون محصَنون (أي متزوجون شرعاً) ولكنهم يساكنون أيضاً نساءً غير زوجاتهم. أفليس هذا في أساسه تعديداً للزوجات؟

بقي هنالك السؤال الذي يسأله علماء الاجتماع: إذا كان عدد النساء في كل أمة يزيد على عدد الرجال، فما موقف هؤلاء النسوة الزائدات؟ أنتركهن يعنسن في بيوتهن ويتعرضن للإضطراب العصبي الذي يقود في طريق الجنون وفي طريق الموت وفي طريق الشذوذ، أم نتركهن يَتَزَيَّنَّ للرجال سراً وعلانية؟ لقد حل الإسلام هذه المشكلة في نطاق نظامه الاجتماعي بأن شرع تعدد الزوجات بعد أن قيد هذا التعدد بقيود صحيحة. أما الغربيون فجبنوا عن الصراحة في الجواب، ولم يقبلوا أن يمهروا القانون الطبيعي بخاتم الشرع، فكانت النتيجة كما ينتظر كل مفكر: لقد جرى القانون الطبيعي مجراه، ولكن مجرداً من خاتم الشريعة.

على إننا إذا رَجعنا البصرَ كَرَّة ثانية في القرآن الكريم وجدنا أنه لم يطلق تعدد الزوجات إطلاقاً بل قيده تقييداً شديداً حينما قال:

﴿وإن خِفتم ألاَّ تُقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مَثنى وثُلاثَ ورُباع. فإن خِفتم ألا تعدِلوا فواحدةً.. ولن تستطيعوا أن تعدِلوا بين النساء ولو حرَصتم﴾[3].

إن هذا التقييد في قضية تعدد الزوجات يكاد يشبه المنع، فكأن الإسلامَ لم يرد من المسلم إلا أن يكون له زوجة واحدة. ولكن هنالك «ضرورات تبيح المحظورات» ففي مثل هذه الأحوال يجوز للرجل أن يبتغي زوجة ثانية. ثم يجب الاّ ننسى أنّ الإسلام «يشرّع» للناس، وإن التشريع يجب أن يتناول

جميـع الأحوال الممكنـة. وكذلـك فعل الإسـلام في هذه القضيـة. أن تعـدّد الزوجات مبـاح[٤] شرعـاً للضرورة، أمـا لغير أصحـاب الضرورة فقـد جاء في الحديث الشريف: «لعن الله الذوّاقين والذوّاقات».

* * *

وإذا كان عناد الغرب فيما يتعلق بتعـدد الزوجـات لم يُلق سلاحـه بعد، فإن عنادهم فيمـا يتعلق بالـطلاق قد انشق على نفسـه. وهكذا أصبـح الطلاق أمراً مشروعاً في بلاد دون بلاد، بل هـو أحيانـاً مشروعٌ في منـاطقَ دون مناطقَ في البلد الواحد، كما في الولايات المتّحدة الأميـركية مثـلاً. وإذا نحن عَرَفْنـا أن أكثر بلاد الغرب قد أقرّت الزَوَاجَ المَدَنِيّ ـ وَهُوَ في الواقع الزَوَاجُ الإسلامي مجّرداً من الشروط العاقلة فيه ـ أدركنا أنّ الغرب قدِ اقتنعَ بعـدَ ألفٍ وثلاثمـائةِ عام أو تزيدُ بأنّ الزَواج «اتفَاقٌ بين الزوجين مشهودٌ عليه للمحافظة على ما ينشأُ بعدَ العَقْدِ من الحقوق وما يمكن أن يثـورَ من المشـاكـل. ولا بدُّ هنـا من كَلِمَةٍ للتفريق بين الزَواج الإسلاميّ والزواج المدني الغربيّ:

الأصـل في الزَواج في الإسـلام بناءُ أُسـرةٍ صـالحـةٍ سليمة لأنّ الغـايـةَ الأساسية منه هي النسـلُ لا المَذاقُ!.

من أجلِ ذلك نَجِدُ أنّ الإسلامَ قدِ اشترطَ في الزَوَاجِ الإحصانَ (اكتفـاء كلّ زوجٍ بزوجه)، كما اشترطَ خلاءَ الرَحِمِ قبلَ عقدِ زَوَاجٍ جديد: فالإسـلام لم يُجِزْ أن يَعْقِدَ رجلٌ زَواجاً على امرأةٍ أرملةٍ أو مطلقة قبـل أن يتبيّن أنّها غيـرُ حُبلى من زَواجها السابق. وكذلك اشترط الإسلام كَفَاءات بين الزوجين، فـإذا لم يكنْ بين الـزوجين كفـاءاتٌ متمـاثلةٌ أو متقـاربـة في العقـل والبـدن والعلم والمكـانة الاجتمـاعية (في الـدين مثلاً) فـلا يمكن أن تنشـأ من الـزواج أسـرةٌ سليمـة في نفسِهـا صـالحةٌ في مجتمعهـا. وكذلـك اشتـرط الإسـلام واجبـاتٍ

وحقوقا لا فائدة من استمرار الزواج إذا لم تكنْ تلك الحقوق والواجبات مضمونةً ضماناً ما.

أمّا فيما يتعلّق بما يسمّى في الغرب «زَواجاً مَدنيّاً» ـ من الناحية العملية على الأقلّ ـ فالذي يبدو أن ذلك الزواج قد اهتمّ بشيئين اثنين اهتماماً ظاهراً: برغبة رجلٍ وامرأة ساعةَ عقدِ الزَواج وبجعل القانونِ العِلْماني حَكَماً في جميع الخلافات التي تنشأ فيما بعدُ بين الزوجين ـ لا فرق عندهم بينَ هذهِ الخلافاتِ وبين الخلافاتِ التي يمكن أن تنشأ بين شريكين في عملٍ من الأعمال التجاريّة!

وكذلك نظر الإسلام في الإرث إلى «الخير الاجتماعي» فإنه لم يخصّ فرداً واحداً بجميع الثروة الموروثة، ولا هو قسم الإرث بالتساوي بين جميع الأقربين، بل جعل أنصبة الأقربين تختلف قِلّةً وكَثرة حسب عمر الوارث ـ إذا كان والداً أو عماً أو جداً أو ابناً ـ وحسب تبعته الاجتماعية، إذا كان رجلاً أو امرأة، ثم حسب حظه من بناء الأسرة. فلقد رأى مثلاً أن يعطيَ الذكر مثل حظ الأُنثَين لأن الرجل في نظام الأسرة الإسلامي يعول الأنثى ولو كانت الأنثى ذات مالٍ.

٦ ـ وأدرك الإسلام أن هذا النظام الاجتماعي الصحيح يحتاج إلى وازع يحفظه، وإن هذا الوازع يجب أن يكون «قوة» مرهوبة، ذلك «إن الله يزَعُ بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». من أجل ذلك كان القِصاص في الإسلام شديداً، فالسارق تقطع يده، والفاحش المحصن (المتزوج) يقتل، ومن قطع الطريق قطعت يده ورجله من خلاف (اليد اليمنى والرجل اليسرى أو اليد اليسرى والرجل اليمنى) أو نفي من البلاد أو قتل أو صلب. ومن قتل أحداً متعمِّداً قُتِلَ أيضاً وفلسفة الإسلام في العقاب الشديد أن يكون رادعاً صحيحاً لمن تحدّثه نفسه بارتكاب جُرم اجتماعي. ولعل رجال القانون يستطيعون الموازنة بين النتيجة الاجتماعية للعقاب الشديد وبين النتيجة الاجتماعية للتراخي في تطبيق العقوبات.

ولا ريب في أن القِصاص في الإسلام لم يكن للانتقام، فإن الإسلام منع التمثيل (التشويه وتقطيع الأعضاء) بالمحكوم عليه ومنع تعذيبه. ولكنه قصد التأديب والردع عن ارتكاب الإجرام كما جاء في القرآن الكريم: ﴿ولكم في القِصاص حياةٌ، يا أولي الألباب﴾.

٧ ـ ثم خطا الإسلام في فلسفة القِصاص خطوة صائبة فنزع تنفيذ العقاب من يد الفرد والجماعات ليضعها في يد الحاكم ويد الدولة. إن الجاهليين كانوا إذا قُتِل قريب أحدهم أخذوا ثأرهم بأيديهم، وربما بالغوا أو انتقموا ومثّلوا فألقَوْا القبائل في حروب دائمة. أليست حربُ البسوس وحرب داحسٍ والغبراء ـ وقد امتدت العداوة في كل واحدة منهما أربعين سنة ـ نتيجة لمقتل فرد أخذ أهلُه ثأرَه بأيديهم هم؟ ألم تكن فوضى الحياة الجاهلية نتيجة من نتائج الغزو الذي كانت تقرره جماعات غير مسؤولة عما تعمل وغير أهلٍ لأن تحمل تَبِعة اجتماعية ما؟

بمثل هذا التبديل في عقلية العرب وصرْف الشريعة الإسلامية إلى الناحية الاجتماعية ثبتت أركان الدولة الإسلامية الأولى.

٨ ـ وإذا كان الأمن الداخلي شرطاً لقيام الدولة فإن القوة المركزية سياج لها من الاعتداء الخارجي، وهكذا نشأت فلسفة السلم والحرب في الإسلام.

إن الإسلام يدعو إلى السلم، ولكنه يرى أن هذا السلم مهدد دائماً باعتداء الأقوياء، ولذلك أوصى باستمرار التأهب والاستعداد. فقد جاء في سورة الأنفال (٨: ٦٠): ﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رِباط الخيل تُرهبون به عدوَّ الله وعدوَّكم. وآخَرون من دونهم لا تعلمونهم، الله يعلمهم...﴾ مما يدل على أن الإسلام يرى الأعداء قسمين: أعداءً ظاهرين وأعداء يتسترون بالصداقة. فالإستعداد الدائم للحرب يرهب هذين النوعين من

الأعداء معاً. غير أن هؤلاء كلّهم إذا لزموا السلم وجب أن يقبل ذلك منهم: ﴿ **وإن جنحوا للسلم(*) فاجنحْ لها وتوكّل على الله** (٨: ٦١) ﴾.

على مثل هذه الأسس الثابتة قام المجتمع الإسلامي في مبدأ الدعوة، ومن هذا النور اقتبس فلاسفة الاجتماع في الإسلام فيما بعد «توازنهم الدولي».

ب ـ تطوُّر الفَلسَفَةِ الإجتماعِيّة في الإسْلامِ

إن تطور الفلسفة السياسية وحدها في الإسلام خليق بكتاب اضعاف هذا الكتاب. ولذلك سأترك الكلام على تطور نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين، لأن ذلك فصل من التاريخ وباب من الإدارة. وأما الفلسفة في ذلك فقد مرَّ بك طرف منها عند البحث في علم الكلام.

١ ـ ونحن لا نعرف مؤلَّفاً في السياسة قبل كتاب كليلة ودمنة لعبد الله بنِ المقفع المتوفى نحو سنة ١٤٢ للهجرة (٧٥٩ م)، وإن كنا نعرف رسائلَ وعهوداً في أمور سياسية مختلفة.

وميزة كتاب كليلة ودمنة أنه أدخل في الفلسفة السياسية أموراً لا تُعَدُّ عادة منها ـ أو كانت لا تعد منها ـ. فمع أن ابن المقفع تكلم على السلطة التشريعية والقضائية معاً في باب الأسد والثور، وعلى السلطة القضائية في باب الفحص عن أمر دمنة، وعن السياسة الخارجية في باب البوم والغِربان، فإنه بحث أيضاً في هذه الأبواب وفي غيرها في أمور يخلُق بمن يعاني سياسة الأمم أن يعرفها. من ذلك كلامه على التجسس في باب البوم والغِربان، وعلى الصداقات الخاصة والعامة في باب الحمامة المطوقة وباب الجُرَذ والسِنَّور، وعلى أن المُلك يثبت بالحكم والمشاورة في باب إيلاذ وبيلاذ وايرخت.

ويَلْفت نظرَنا في كتاب كليلة ودمنة أن الوحوش، والبشر أيضاً، تطلب دائماً من تجعله ملكاً عليها وتشترط له وعليه الشروط. إن هذه الفكرة الإسلامية البحتَ والتي دافع عنها الخوارج خصوصاً، تقوم على أن المُلك في الحقيقة اتفاق بين الحاكم والمحكوم وبين الراعي والرعية، لا حقاً آلهياً استبدادياً. ولقد عرف العرب ذلك قبل أن يكتب روسّو كتابه «العقد

الإجتماعي» بألف عام أو تزيد ويعلن فيه لأوروبة أن الدولة «تعاقد بين الحاكم والمحكوم».

٢ ـ بعد هذه الإلمامة بالدولة يجب أن ننتقل إلى الناحية الاجتماعية من الدين فنلّم بها إلماماً خفيفاً ونطرق الفِقه الاجتماعي أو التشريع في المعاملات خاصة.

اقتسم وضعَ التشريع للعالم الإسلامي، على أساس دنيوي قريب مما نعرفه اليوم في وضع القوانين عند الأمم، شخصان: الإمام جعفر بن محمد ابن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب سادسُ أئمة الشيعة وهو المعروف بالإمام جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ للهجرة (٧٦٥ م)، ثم الإمام أبو حنيفة النُعمان الذي تُوُفِيَ بعد الإمام جعفر الصادق بعامين اثنين. ولا ريب في أن ثمت أئمةً آخَرين ذوي مرتبة سامية في علم التشريع الإسلامي، ولكن هذين الإمامين احتازا الشهرة دون كل مشترع آخر.

أما الإمام جعفر الصادق فقد روى عنه جمهرة من العلماء وإليه مردُّ الفقه الجعفري (الشيعي، الإثني عشري)، ولكنه هو لم يؤلف كتاباً. ولقد كان التأليف الشيعي في بني أمية وصدر بني العباس قليلاً اللهم أو معدوماً لأسباب معروفة في التاريخ. فلما بدأ القرن الهجري الرابع كثرت تآليف الشيعة أو تآليف الفقه الشيعي على الأصح.

والأمور التي تَلْفِت النظرَ في الفقه الشيعي كثيرة سأقتصر منها على أمرين: على التقليد وعلى الأرث.

يقوم «التقليد» على العمل بفتوى مجتهد (من رجال الدين الموثوق بهم والمعترَف لهم بالفضل والتقدم) لا على طلب الدليل. ومرد ذلك فيما يَروْن أمران: أحدهما أن ثمت أموراً تعبّدية مفروضة لا سبيل إلى التساؤل عنها، وهذا شيء عامّ في الأديان كلها وليس موضع بحثنا هنا. وأما الأمر الثاني فهو

أن التقليد «يجب على العامي الصرف الذي لا يستطيع أن يجتهد (يفكر) لنفسه، فهذا يقلد في جميع الأمور». ومع أن التقليد يجب مبدئياً على هذا فقط. فإن هنالك أصنافاً آخرين من الناس يجب أن يقلّدوا أيضاً لأسباب ظاهرة: أولها أن يكون ذلك المقلد غير بالغٍ بعدُ درجةَ الاجتهاد، وإن كان من ذوي العلم في غير الدين نفسه. وثاني تلك الأسباب أن يكون الإنسان مشغولاً بتجارة أو صناعة أو تعليم تمنعه عن الإنصراف إلى تفهم أصول الدين بتفصيل، فيجب عليه أيضاً أن يقلد. وثالث تلك الأسباب أن يدرك الإنسان أمرٌ من الأمور الدينية فيرى ذلك الإنسان أن وقته أضيق من أن يستطيع الاجتهاد فيه لنفسه. فيقلد حينئذ من سبقه. ورابع الأسباب أن يكون الإنسان قليل الإطلاع على ما اجتهد فيه الأئمة، فلو اجتهد لأتى اجتهاده ناقصاً من الناحية العلمية مضراً من الناحية الاجتماعية. وهنالك سبب خامس مهم جداً. هو عمدة التقليد وجوهره، وهو أن التقليد واجب على الجميع في جميع الأمور التي سبق للأئمة أن اجتهدوا فيها.

وأنا وإن كنت لا أحب التعرض لهذا الموضوع من الناحية الفلسفية، فإنني لا أرى مندوحة عن تبيان أثره في الحياة الاجتماعية: «إن هذا التقليد يخلق بيئة متماسكة ويجعل صلة المتعاصرين بمن سبقهم شديدة، ولذلك يندر التفكك والتخلخل بين الجماعات التي تأخذ بالتقليد».

ومكان العبقرية في نظرية الشيعة في «التقليد» عجز البشر أو أكثرهم عن التفكير لأنفسهم، وأن التقليد أبعدُ أثراً في المجتمع. ثم إن هذا الذي أدركه الشيعة من القول بتقليد الإمام وبعصمة الإمام أدركوه منذ بدء الحركة الشيعية التي بدأت سياسياً منذ أيام الخلفاء الراشدين. بينما نحن إذا التفتنا إلى الغرب وجدنا أن القول بعصمة البابا وبسلطة الكنيسة الكاثوليكية (وسلطة الكنيسة الكاثوليكية تعبير آخر للتقليد عند الشيعة) جاء عملياً في وقت متأخر جداً.

إن سلطة البابوية (أو الكنيسة الكاثوليكية) ظلت موضع نزاع شديد، في السياسة وفي الدين أيضاً، إلى القرن الحادي عشر حتى ارتقى هيلد براند كرسي البابوية باسم غريغوريوس السابع، فأصدر في العام الأول من تنصيبه (١٠٧٣ م= ٤٦٦ هـ) «منشوراً» يبسطُ فيه حقوق البابا وسلطاتِه في السياسة وفي الدين. ومع ذلك فقد ظلت سلطة الباب موضع جدال ونزاع، وحسبك أن تعرف أن حركات الإصلاح الدينية في أوروبة ـ والتي كان أكبرُها بلا ريب الحركةَ البروتستانية ـ إنما كانت على السلطة التي اتخذها البابا لنفسه.

أما في المذهب الشيعي فإن «التقليد» لم ينازعَ قط ولم يجادَل فيه. وهو أيضاً أقدم عهداً وأثبت أساساً.

* * *

وهنالك الإرث في المذهب الشيعي وهو أيضاً يقوم على أساس ثابت. قسم الشيعة الوارثين ثلاث طبقات: (١) الأبناء مهما سَفَلوا والآباء مهما علَوْا، ثم (٢) الأخوة والأخوات وأبناؤهم، ثم (٣) الأعمام والأخوال. وكل طبقة سواء أكان أفرادها ذكوراً أو إناثاً تحجُب ما بعدها، أي تمنع عن أصحاب الطبقات التي بعدها الإرثَ.

ويظهر أن الشيعة قد أوجدوا هذا التقسيم لأسباب ثلاثة قد تكون وجيهة في نفسها:

(أ) التنظيم والسهولة ـ إن هذا التقسيم بلا ريب سهل، وهو أيضاً منظم بمعنى أنه لا تفاوت فيه بين حال وحال.

(ب) اتفاق نظرية الإرث مع نظرية الإمامة ـ حينما قال الشيعة بأن الإمامة لا تكون إلا في أبناء علي بن أبي طالب من فاطمة «بنت» محمد صلى الله عليه وسلم مباشرة، كان من المعقول أن يُجْروا الإرث ـ وهو بلا ريب أقل خطراً من الإمامة ـ هذا المجرى. وعلى هذا، إذا توفي في الشيعة رجل

وخلّف ابنة واحدة أو أكثر من ابنة، من غير أن يترك ذكوراً أيضاً، فالبنت تحوز معظم التَرِكة أو هي تحوز جميع التركة بعد استخراج نصيب من كان حياً من الأبوين والزوجين. أما المذهب السني فلا يعطي البنت الوحيدة إلا نصف ميراث أبويها، ولا يعطي البنات اللواتي لا أخَ ذكراً لهن سوى الثلثين، بينما يعود باقي التركة إلى أخوة المتوفى أو أعمامِهِ أو غيرهم من ذوي قُرباه على درجاتهم.

(ج) صلة القرابة ـ ويرى الشيعة أيضاً أن ابنة الرجل أقرب إليه من أبناء أخيه أو أبناء عمه، ولذلك كان من حقها أن تحوز إرث أبيها دونهم جميعاً.

هذا ما أردت أن أقوله في هذا الموضوع من غير أن أبدي رأياً شخصياً لأن الآراء الشخصية في مثل هذا الموضوع قليلة الجدوى. وإنما مدار البحث هنا على المقارنة والموازنة وعلى القيمة الذاتية للموضوع نفسه.

* * *

وأما أبو حنيفة فكان فيه أهل العراق، أو على الأصح فقيه الدولة العباسية المستجِدّة. ومع أن أبا حنيفة تأثر بالفقهاء الذين عاصرهم وأخذ عنهم قليلاً أو كثيراً، فإنه قد خطّ لنفسه في «قسم المعاملات» خُطة جديدة. عاصر أبو حنيفة الإمام جعفراً الصادق وناظره في أشياء، ولعله أخذ عنه شيئاً. وكذلك عاصر الإمام مالكاً فقيه أهل المدينة، أو فقيه الحجاز المناوىء للدولة العباسية، فاتفق الفقيهان أبو حنيفةَ وجعفرٌ في الأسس الشرعية، ولكنهما اختلفا اختلافاً كثيراً أو قليلاً في الفروع وفي «الناحية العملية من الفقه». ولعل أعظم الفقهاء أثراً في اتجاه أبي حنيفة كان أبا عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن بن فروخ المعروف بربيعة الرأي، فعنه أخذ أبو حنيفة القول بالرأي في «فقه المعاملات».

كان الفقه الإسلامي، كما مر معنا في موضعه، يقوم أولاً على القرآن

الكريم ثم على الحديث الشريف، ثم كان الفقهاء يأخذون بآراء الصحابة لأن الصَحابة عاصروا الرسول وشهدوا أعماله وسمعوا أقواله فكانوا أوثق في معرفة ما أراده الرسول وأفهم لأسباب التشريع. ولقد خاف كثيرون أن يُبْدوا آراءهم في أمور الدين الاعتقادية والعملية معاً فكانوا دائماً يُسندون أحكامهم إلى أقوالٍ وأعمال لأشخاص يعتقد أولئك الفقهاء ان هؤلاء الأشخاص كانوا أقرب صلة - من ناحية الزمن - بالرسول أو بمن عاصر الرسول. فلما جاء أبو حنيفة فَطَن إلى الضَعف في هذا المبدأ ووضع لنفسه دستوراً قال فيه:

«إني آخُذ (في تقرير ما احتاج إلى تقريره) بما في كتاب الله أن وجدته فيه، فما لم أجدْه فيه أخذت (فيه) بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار الصِحاح عنه (عليه السلام) التي فشَت بأيدي الثِقات. فإذا لم أجده في كتاب الله ولا في سُنة رسوله صلى الله عليه وسلم أخذت (فيه) بقول أصحابه (آخُذُ بقول) من شئت وأدع قول من شئت، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فإذا انتهى بيَ الأمر إلى ابراهيم النَخَعي والشعبي والحسن البصري وابن سيرين وسعيد بن المسيُب[٦]... فلي أن أجتهد كما اجتهدوا».

بهذا حل أبو حنيفة عن نفسه تقليد إناس في مرتبته ثم خَيّر نفسه في أن يأخذ بأقوال من شاء من أصحاب رسول الله وأن يدع أقوال من شاء منهم. ومدار ذلك كلِهِ عند أبي حنيفة «أن الأحاديث والأحكام إنما قيلت أو وضعت لفائدة الناس وتسهيل أعمالهم، ولقد وُضِعت لما سبق من أعمالهم أيضاً. فإذا استجدّ للناس أعمال ومعاملات وجبَ أن نجدَ لهم أحكاماً لضبطها أو لحل مشاكلها». ولهذا اعتمد أبو حنيفة اعتماداً كبيراً على ثلاثة أمور:

(أ) القياس - إن ثمة أحوالاً تنشأ ولم يكن لها مثيل يوم نزل القرآن، وليس لها ما يشابهها في الحديث ولا في سنة الصحابة. في هذه الحال كان أبو حنيفة يقيس ما استجد من الأحوال على ما شابهه من الأحوال الماضية.

(ب) الاجتهاد والرأي ـ وأحياناً تَعْرِضَ في الحياة أمور لم يكن لها مُشابه من قبل، حينئذ «يجتهد أبو حنيفة فيها برأيه هو».

(ج) الإستحسان ـ وربما وجد أبو حنيفة في بلد ما من البلدان عادةً جارية في معاملات أهل البلد لم ترد في القرآن ولا في الحديث فيقُرّها «بالاستحسان» لها، وربما اتخذها أساساً يقيس عليها غيرها. وذلك موافق لغايته الأساسية من التشريع، فإن التشريع ما دام لخير الناس وكان الناس وقد جدوا خيرهم في طريقة من طرق المعاملة، فالعقل يقضي بأن تظل هذه الطريقة مَرْعِيَّة فيهم، وأن تشملَ غيرهم أيضاً إذا كانت تفيد غيرهم. ولنضرِبْ على الإستحسان مثلاً واحداً يبين قيمته:

من قواعد الشرع الكلية: «بيع المعدوم باطل»، ومعنى ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يُقبض اليوم ثمن شيء سيزرعه في الموسم المقبل أو سيصطاده أو سيصنعه؛ ولا يجوز له ذلك، حتى أن من الأمثال العامية، نحو: «لا تبع جلد الدب قبل صيده، ولا يباع سمك في البحر» وأشباههما، ما هو مشهورة. إلا أن الحياة تقتضي أموراً من هذا القبيل، اتفاقاً بين الناس أو اضطراراً. من ذلك ما رُوي من أن مواسم التركستان في عام ما في أيام أبي حنيفة كانت سيئة لا تفي بحاجات أصحابها، وكان يخشى هنالك من ذلك حدوثُ مجاعة. حينئذ أفتى أبو حنيفة بمخالفة القاعدة الكلية «بيع المعدوم باطل»، واستحسن أن يبيع أهل التركستان «مواسم العام التالي أو بعضها». وهكذا أصبح بيع السَّلَم ـ الذي نسميه نحن اليوم «الضمان» ـ أساساً من أسس الحياة الإقتصادية. ولقد كان بيع السلم معروفاً من قبل، ولكنه لم يكن مشروعاً ولا مستحسناً في الشرع حتى جاء أبو حنيفة.

وتقوم حياتنا الاقتصادية اليوم على كثير من هذا النوع من المعاملات فإن الإجارة مثلاً من هذا القبيل. أن الرجل يستأجر بيتاً أو دُكّاناً ويدفع أجرته سلفاً

قبل أن يستغله، وبما أن النشاط الاقتصادي وخير الناس يقتضيان ذلك فلا ضرر منه، وإن لم يأتِ في صلب الشرع أو لم يجر مجرى الدين نظرياً.

هذا ما دفع جورج سارطون(٧) إلى القول بأن جهود أبي حنيفة في الشرع كانت محاولة لتعميم الشرع الإسلامي. ويجب أن نلاحظ هنا أن هذا الشرع الذي مهَره أبو حنيفة بطابع تفكيره كان فيما يتعلق بدقائقه ومبادئه وتنظيمه، استمراراً للشرع الروماني إلى حدّ ما.

٣ ـ وإذا أتينا إلى الناحية المدنية في الحياة ـ قبل ابن خلدون ـ رأينا ثلاثة من فلاسفتنا يتعرضون، للصداقة وللأسرة وللتربية على اختلافٍ بينهم في مقدار الاهتمام، وهم الفارابي وابن سينا والغزالي.

إذا تركنا الكلام على الصداقة عند ابن المقفع في كتابه «الأدب الكبير»، لأنه ينحو فيها نحواً أدبياً عملياً، لم يكن لنا بد من أن نأخذ أقوال الفارابي في الصداقة خاصة بشيء من البسط.

جعل الفارابي المجتمع بالإضافة إلى كل فرد فيه ثلاث طبقات، فقال: «إن كل واحد من الناس متى ما رجع إلى نفسه وتأمل أحوالها وأحوال غيره من أبناء الناس وجد نفسه في رتبة يشركه فيها طائفة منهم، ووجد فوق رتبته طائفة منهم أعلى منزلة منه بجهة أو جهات، ووجد دونه طائفة هم منه».

ويهمنا الآن الطبقة الوسطى بالإضافة إلى كل شخص، تلك الطبقة التي يسميها الفارابي طبقة «الأكفاء» فيقول: «إن الأكفاء لا يَخْلون من أن يكونوا أصدقاء، أو أعداء أو ليسوا بأصدقاء ولا أعداء». فالأصدقاء عنده صنفان: الأصدقاء المخلصون فينبغي تعهدهم والإكثار منهم لأنهم عَوْن الإنسان وناصره، ثم الأصدقاء في الظاهر فيجب الحذر منهم واستمالتهم إذا أمكن.

ثم هنالك الأعداء فهم أيضاً صنفان: ذوو الأحقاد ثم الحساد. فأما الأولون فيجب الاحتراس منهم وشكايتهم إلى الناس حتى يعرف الناس

امـرهم. وإذا كـان فيهم من لا رجـاء في إصـلاحـه فيجب إهـلاكـه. وأما الآخـرون، وهم لا يستطيعـون الأذية الصحيحة، فينبغي إغاظتهم بـذكر النعم أمامهم. غيرَ أنهم إذا كانوا من أصحاب الدسائس فيجب أن يُعْلن أمرُهم حتى يعرفهم الناس فيجتنبوهم.

وأما سائر الناس ـ ممن لا يحملون صداقة صحيحة ولا عداوة واضحة لشخص ما ـ فمنهم «النصحاء» فيجب على الإنسان أن يسمع منهم ويكرمهم، ولكن ليس من الضروري أن ينفِّذ كل ما يشيرون به، لأن بعض آرائهم قـد لا تكـون موافقـة للصواب. ومنهم «الصلحـاء» الذين يتبـرعون بـأصـلاح مـا بين النـاس، فهؤلاء جديـرون بكل إكـرام، ويجب التشبـه بهم. ومنهم «السفهـاء» فيجب استعمال الحلم والرزانة معهم، ويجب ألا يجاريَهم المرء في سفاهتهم وشتائمهم حتى يعرفـوا قلة قدرهم وقلة مبـالاة الناس بهم. ومنهم «أهـل الكِبْرِ والمنـافسة». فيجب على المـرء أن يقابلهم بمثـل عملهم لأنه إذا تـواضع لهم ظنـوا ذلك منـه ضعفاً وتـوهموا أن فعلهم هم صـواب، وأنه لا بـد للنـاس من التـواضع لهم. ومتى تكبـر المرء عليهم تـأذَّوْا به وعلمـوا أن الـذنب في ذلـك منهم ورجعَوا إلى التواضع وحسن المعاشرة.

وبمـا أن الفارابي عـاش عيشة زهـد فقـد أكثـر الكـلام في الصـداقـات والعداوات وعالج ذلك الموضوع معـالجة مثلى. ثم هـو لم يتكلمْ على الأسرة والأولاد والخدم مثلاً لأنه لم يتزوج ولا بنى أسرة ولا اتخذ خدماً. أما ابن سينا فقد اهتم بذلك كله اهتماماً شديـداً وترك الكـلام على الصداقـة والعداوة لأنـه كـان يبني ذلـك على منفعتـه هـو، فكـل من نفعـه صـديقـه بقـطع النـظر عن خصائصه وخِلاله.

ويرى ابن سينا في تربية الأطفال خاصة، أن الصبي يجب البدء بتهذيبه منذ فِطامه لئلا تثبت في نفسـه الأخلاق الـذميمة فيصعب بعـد ذلك نـزعها من نفسـه. وليكنْ تهذيب الـولد بـالحمد مرة وبالتـوبيخ أخـرى، وبالإينـاس مـرة

وبالإيحاش مرة ثانية. وإذا احتاج الوالد إلى ضرب ابنه فليضرِبْهُ، في المرة الأولى، ضرباً قليلاً ولكن موجعاً، فإن الضربة الأولى إذا كانت موجعة ساءظنُّ الصبي بما بعدها واشتد منها خوفُه؛ وإذا كانت خفيفة غير مؤلمة حَسُن ظنه بالباقي فلم يحفِلْ به وتمادى في غَيه.

فإذا بُدِىء بتعليم الصبي عُلّم أولاً الدينَ ومحامد الأخلاق واختير له مؤدب عاقل ذو دين، بصير برياضة الأخلاق حاذقٌ بتخريج الصبيان... قد خدمَ سَراة الناس وعرف ما يتباهَون به من أخلاق الملوك.. وعرف آداب المجالسة والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة.

وينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه صِبية من أولاد الجلّة[٨]؛ حسنةٌ آدابُهم مرضية أخلاقهم، فإن الصبي عن الصبي ألقنُ وهو عنه آخذ وبه آنس. ويجب ألاّ ينفرد المؤدب الواحد بصبي واحد لأن ذلك يحملهما كليهما على الضجر. ثم إن وجود أولاد كثار مع المؤدب أدعى إلى منافستهم في الخِلال الحميدة وإلى انشراح عقولهم بما يتحدثون فتتهذب أخلاقهم وتتحرك هِمَمُهم.

فإذا فَرغ الصبي من التعلم وجّهه المؤدب نحو صِناعة (مهنة) معينة تكون موافقة لمزاجه واستعداده «إذ ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنةً مؤاتية». ولو كانت كل صناعة مؤاتيةً لكل إنسان لاختار جميعُ الناس أرفع الصنائع. ولذلك وجدنا أن بعض الناس تؤاتيهم صناعات وبعضهم الآخر تؤاتيه صناعات أُخَرُ. ولهذه الاختيارات وهذه المناسبات والمشاكلات أسباب غامضة وعلل خفية تَدِقّ عن أفهام البشر وتلطِفُ عن القياس والنظر. وربما نافر طباعُ إنسان جميعَ الآداب والصنائع فلم يعلَق منها بشيء. ومن الدليل على ذلك أن أناساً من أهل العقل راموا تأديب أولادهم واجتهدوا في ذلك وأنفقوا فيه الأموال فلم يدركوا ما حاولوا. فلذلك ينبغي لمدبِّر الصبي إذا رام

اختيار الصناعة أن يَزِن أولاً طبع الصبي ويسبر قريحته ويختبر ذكاءه فيختار له الصناعات بحسب ذلك. فإذا اختار له إحدى الصناعات تعرّف قدر ميله إليها ورغبته فيها ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا، وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة، ثم يبت العزم، فإن ذلك أحزم في التدبير وأبعد من أن تذهب أيام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً.

* * *

والإمام الغزالي إذا تكلم في التربية والتعليم مزج النواحي الفنية بالنواحي الدينية، ولكنّ لذلك قيمةً مهمّة جداً في تاريخ التربية، فهو قد بنى التعليم على أسس أخلاقية. وبما أن تحليل آداب المتعلم يصعب في هذا الكتاب فإنني سأكتفي بتحليل واجبات المعلم لأن فيها أموراً كثار تدل على عبقرية، وخصوصاً إذا أدركنا أن الإمام الغزالي توفي سنة ٥٠٥ للهجرة (١١١١ م). يقول الغزالي: ومن اشتغل بالتعليم فقد تقلد أمراً عظيماً، ولذلك كان للمعلم ثماني وظائف:

(أ) الشفقة على المتعلمين وأن يجَريهم المعلّم مجرى بنيه.

أب) إفادة العلم للآخرين من غير أن يطلب عليه أجراً لسببين، أولهما أن رسالة التعليم أسمى من أن تقدر بالمال لأنها تجعل لصاحبها فضلاً في أن يهديَ إناساً إلى الحق والعلم. وثانيهما أن المتعلم يتبع أبداً مذهب معلمه ويكون من أنصاره والمُشيدين برأيه، فعدّ الغزالي ذلك مكافأة للمعلم على تعبه في تعليم التلاميذ.

(ج) أن ينصح المعلم المتعلم بأن يطلب العلم للعلم لا للمباهاة والتكسب، وينصحه بأن يتعلم العلوم النافعة المفيدة (وهي عند الغزالي العلوم التي تؤدي إلى الخير في الآخرة، حتى إنه قال: طلبنا العلم لغير الله، فأبى أن يكون إلا لله).

(د) أن يزجر المعلمُ المتعلمَ عن سوء الأخلاق بالتعريض ما أمكن ولا يصرح، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ، فإن التصريح يَهْتِك حجاب الهيبة ويورث الجرأة في الهجوم على الخلاف ويَهيج الحرص على الإصرار، ولأن التعريض أيضاً يمل بالنفوس الفاضلة والأذهان الذكية إلى استنباط معانيه فيفيده فرح التفطن لمعناه رغبةً في العلم به.

(هـ) لا ينبغي لمعلم فن من فنون العلم أن يُقبّح في نفس المتعلم العلومَ الأخرى، «كمعلم اللغة إذ عادته تقبيح علم الفقه، ومعلم الفقه عادته تقبيح علم الحديث والتفسير.. فهذه أخلاق مذمومة... فيجب على المتكفل بتعليم علم واحد أن يوسع على المتعلم طريق التعلم لعلوم أخرى... ويجب على المعلم أن يراعيَ التدريج في ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة».

(و) على المعلم أن يُلقيَ إلى التلميذ من العلم ما يحتمله عقله ولا يلقي إليه ما لا يبلغه عقله فينفِّره أو يخبط[9] عليه عقله... ولا ينبغي أن يُفشيَ العالم كل ما يعلم إلى كل أحد ـ هذا إذا كان المتعلم يفهمه ولكن ليس أهلاً للانتفاع به، فكيف إذا كان لا يفهمه.

(ز) في الناس أفراد حسُنت أخلاقهم وسرائرهم ورسخت في نفوسهم العقائدُ المأثورة عن السلف ولكنّ عقولهم تقصر عن فهم العلم الصحيح، فينبغي للمعلم ألا يلقيَ إلى هؤلاء إلا المقدار الكافي لأمثالهم. ولا ينبغي أن يشوش عليهم اعتقادهم فإنه لو ذكر لهم أسرارَ العلوم وتأويل آيات القرآن الكريم: «لَانْحَلَّ عنهم قيد العوامّ ولم يتيسر حينئذ للطالب أن يتقيد الخواصّ، فيرتفعَ عنه السد الذي بينه وبين المعاصي وينقلب شيطاناً مَريداً يهلك نفسه وغيره». ولذلك «لا ينبغي أن يُخاض مع العوام في حقائق العلوم الدقيقة بل يقتصر معهم على العبادات وتعليم الأمانة في الصناعات التي هم بصددها».

٥ ـ وكان للدُروز في حركتهم الدينية عبقرية عملية تَلْفِت الأنظار. إن الحركة الدرزية التي بدأت منذ أوائل القرن الهجري الخامس وأوائل القرن الحادي عشر الميلادي قد تجلت في مظهرين: في مظهر ديني ليس هنا مجال الكلام عليه وفي مظهر اجتماعي سنعالج منه موضع الشاهد فقط.

لقد استطاع المذهب الدُرزي أن يُقِرّ في نفوس أتباعه نظاماً عملياً يندر أن نجد مثلَه بمثل هذه القوة وذلك الإستمرار عشرة قرون متوالية. ويُظن أن حسن الأخلاق في المذهب الدُرزي جزء من الدين، والدرزي متصف بالعفاف والصدق وإتيان الفضائل. وليس مكان العبقرية أن يأمر المذهب الدرزي بهذه الأخلاق التي أمرت بها المذاهب كلُّها وأتت بها الفلسفات جميعها، ولكن مكان العبقرية أن هذا «الأمر» لم يَفْقِدْ سلطته إلى اليوم.

على أن تعليل ذلك ليس صعباً، فإن «المذهب» الدرزي مذهب اجتماعي أيضاً، وقد عمل على أن يكون أتباعه «بيئة مُغلقة». ونحن نعلم من علم الاجتماع أن أهل البيئة المغلقة أشد تمسّكاً بالأخلاق وبالعادات القومية من أهل البيئات المطلقة، لمكان الرقابة الصحيحة. إن الفرد من الدروز يشعر بهذه الرقابة عليه حتى ولو كان بعيداً عن بيئته «الحقيقة» ـ مع العلم بأن بعض الدروز إذا خالطوا أهل المدن وعايشوا أهل الترف فقدوا كثيراً من الأخلاق التي شبّوا عليها. ولكن مما لا ريب فيه أن المذهب الدرزي قد فعل عملياً أكثر مما استطاعت سائر المذاهب الدينية والفلسفية أن تفعله: لقد أصبحت الأخلاق جزءاً من الحياة الدرزية.

ج ـ عَبْقَرِيَّة ابْنِ خَلْدُون

أما الفيلسوف الذي جمع الفلسفة الاجتماعية وبذّ في كثير من وجوهها مَن تقدّمه أو تأخر عنه في الشرق وفي الغرب معاً فهو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد. . . بن خالد بن الخطاب المعروف بابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ = ١٤٠٦ م). ولا سبيل إلى إبراز عبقرية ابن خلدون كاملة في هذا الفصل من هذا الكتاب، فإن العالم الاجتماعي ساطع الحصري كتب في هذا الموضوع جزأين في نحو خمسمائة وخمسين صفحة ولم ينته من كل شيء أراد ذِكْره، مع أنه ذَكَر الذي ذكَرَه على غاية من الوجازة[١٠].

وسأتوسّعُ هنا في عَرْضِ اراء ابنِ خَلْدُون الاجتماعيةِ توسّعاً ظاهراً لسببين: أول ذَيْنِكَ السببين أنّ هذه الآراءَ الاجتماعيةَ نفسَها تتّسِم بملامحَ بارزةٍ من العبقريّة. وأما ثاني السببين فهو أنّ ابنَ خلدون يَجِب أن يكون قد جَمَعَ في هذِهِ الآراءِ مظاهرَ كثيرةً من العبقريّة العربية نفسِها فنسقّها ثمّ دوّنها في «مقدّمته» المشهورة. وإذا كانتْ «مقدّمة»ابنِ خَلدونٍ شاهداً على عبقريّة ابنِ خلدونٍ، فإنّها أيضاً مَظْهَرٌ للعبقريّة العربيةِ عامّةً.

وعبقرية ابن خلدون واسعة المدى عميقة الأصول، ولو أحبّ منصف أن يحيط بها من أطرافها لَمَا وجد موضوعاً من موضوعات الاجتماع البشري والثقافة الإنسانية ليس لابن خلدون فيه عبقرية خاصة. غير أنني لن أستطيع هنا أن أفعل ذلك لضيق المجال ولحسن تنسيق هذا الكتاب. ولذلك سأجمع ظواهر العبقرية عند ابن خلدون في مجموعات عملية قريبة المعالجة وهي:

أ ـ حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ.

ب ـ العوامل الطبيعية في تكوين الأمم وفي خلق طباعها وميزاتها.

ج ـ العوامل الاجتماعية في نشوء الأمم.

د ـ المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر.

هـ ـ العوامل العارضة في المجتمع الإنساني وتاريخها تأريخ فاهم منصف.

* * *

حينما انتهى عبد الرحمن بن خلدون من تأليف كتابه في التاريخ «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» أو كاد، تبين له أن التاريخ ليس سرداً لأسماء الملوك ولا وصفاً للمعارك ولا حكاية لتقلُّب الدول وانتقال الأمصار من دولة إلى دولة. ثم أنه رأى أيضاً بثاقب رأيه أن حوادث التاريخ تجري حسب قوانينَ وقواعد، وتجري في مجارٍ تهيّئها لها عواملُ مختلفة. من أجل ذلك أراد أن يضع مقدمة تتناول جميع ذلك: تتناول طريقة كتابة التاريخ وتتناول أسباب تقلب الدول وتتناول المظاهر التي يشتمل عليها التاريخ الإنساني، فكتب هذه الأمورَ كلها بتفصل وافٍ، وجعلها الجزء الأول من كتابه الذي سميناه قبل بضعة أسطر، إلا أننا نحن نسمي ذلك الجزء الأول: «مقدمة ابن خلدون».

(أ) حقيقة التاريخ ومهمة المؤرخ ـ لما استعرض ابن خلدون كتب المؤرخين وجدَها مملوءة «بالمغالط في الحكايات والوقائع لاعتماد أصحابها فيها على مجرّد النقل غثاً أو ثميناً إذ لم يَعْرِضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بِمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط ولا سيما في إحصاء الأعداد ـ من الأموال والعساكر إذا عَرضت في الحكايات، إذ هي مَظنّة الكَذِبَ ومطية الهَذرِ، ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد».

ومع أن ابن خلدون يصف بذلك مؤرخي المسلمين، فإن ذلك نفسه

أشد انطباقاً على مؤرخي أوروبة إلى زمن ابن خلدون وإلى ما بعد زمن ابن خلدون ببضع مائة من السنين. فإذا كان ابن هشام والواقدي والمسعودي قد بالغوا في سرد بعض الأسباب وذكر بعض الأعداد، وإذا كانوا أحياناً يتملّحون بذكر بعض الكرامات أو يُثبتون بعض الظنون أو يأخذون ببعض الأوهام، فإن المؤرخين في أوروبة ظلوا يبنون تعليلهم لوقائع التاريخ على السحر والتنجيم والمنامات والكِهانة والعِرافة - وهم غافلون كل الغفلة عن العناصر الحقيقية والعوامل العمرانية التي تعمل في تسيير سفينة التاريخ: لقد ظل جان بودان الإفرنسي المتوفى عام ١٥٩٦ - أي قبل أن يبدأ القرن السابع عَشَر بأربع سنوات فقط وبعد موت ابن خلدون بقرنين إثنين - يعتقد بدلالات النجوم على أحوال الأفراد والأمم والدول. ولقد كانت النجامة من العلوم التي كانت تدرّس في جامعات أوروبة، حتى أن كراسي تدريس النجامة ظلت في بعض الجامعات الإيطالية قائمة وعامرة إلى أواخر القرن السادس عشر للميلاد[١١].

وما يقال عن التنجيم يقال أيضاً عن رسوخ عقيدة المؤرخين الأوروبيين في السحر إلى القرن الثامن عشر للميلاد. ففي سنة ١٧٥٠ م حَاكَمَ برلمان بروفانس في فرنسة راهباً يدعى جيرار بتهمة السحر، ولم ينج جيرار من الحرق إلا لأن آراء القضاة قد انقسمت في شأنه قسمين متساويين[١٢].

أما ابن خلدون فقد نفى الخرافاتِ كلَّها من تعليل حوادث التاريخ وحمل عليها وقال بصراحة إن حوادث التاريخ مقيدة بقوانينَ طبيعيةٍ واجتماعية. ومع أن ابن خلدون يذكر أن التاريخ «في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الدول»، فإنه يقول إنه «في باطنه نظرٌ وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق».

والتاريخ عند ابن خلدون ليس فناً واحداً منقطعاً كعلم الحساب الذي لا يحتاج مثلاً إلى التاريخ والجغرافية والموسيقى والأدب، بل «هو محتاج إلى

مآخذَ أوسعَ كثيراً من مهمة المؤلف في الحساب والهندسة، إذ التاريخ أكثر تشعباً وأشد تأثّراً بما يلابسه من العوامل والأحوال. إن «الأحوال إذا اعتمد فيها على مجرّد النقل ولم تحكّم فيها أصولُ العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قِيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يُؤمَن فيه من العثور ومزلّة القدم والحَيدَ عن جادّة الصدق... فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء».

ثم يبسطُ ابن خلدون مهمة المؤرخ فينصحه بألاّ يذهلَ «عن تبدل الأحوال والأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام... وذلك أن أحوال العالم وعوائدهم ونِحَلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقرّ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول».

ثم أن ابن خلدون يُجمل ذلك كله أحسن إجمال ويعرّف التاريخ تعريفاً علمياً صحيحاً ويرينا مداه الحقيقي ويحلل نفسية المؤرخ فيقول:

ولذلك «كانت حقيقة التأريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران هذا العالم وما يَعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحّش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلُّبات للبشر بعضِهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.

«ولما كان الكَذب متطرّقاً بطبيعته للخبر؛ وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيّعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قَبول الخبر أعطته حقَّه من التمحيص والنظر حتى تتبيّن صدقه من كَذِبه. وإذا خامرها

تشيع لرأي أو نِحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك المَيْلُ والتشيع غِطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قَبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقةُ بالناقلين، وتمحيص ذلك يَرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يُداخلها من التلبيس والتصنعَ فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرّب الناس في الأكثر لأصحاب التَجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مُولعةٌ بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في إرضاء أهلها. ومن الأسباب المقتضية له (للكذب) - وهي سابقة على جميع ما تقدم - الجهلُ بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته وفي ما يَعْرِض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضيَاتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق والكذب. وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض...».

فإذا قسنا سائر المؤرخين في الشرق والغرب بابن خلدون، واعتبرنا عقليته العلمية واتجاهه الصائب، لم نَعْدُ الحق ولم نبالغ إذا جعلناه مؤسس علم التاريخ في العالم كله. حتى إن الذين جاءوا بعده، أمثال جان بودان الفرنسي (ت ١٥٩٦ م) وجيوفاني باتيستا فيقو الإيطالي (ت ١٧٤٤ م) من الذين يحبّ الغربيون أن يَعزوا إليهم فضل تأسيس علم التاريخ، قد قصّروا عنه تقصيراً عظيماً. هذا مع أن فيقو مثلاً جاء بعد ابن خلدون بثلاثمائة

واربعين عاماً، ومع ذلك فلم يستطع أن يتحرر من الخرافات والأوهام التي نبّه ابن خلدون عليها وحذّر من الوقوع فيها.

(ب) العوامل الطبيعية في تكوين الأمم ـ ولما أدرك ابن خلدون أن التريخ في حقيقته «خبر عن الاجتماع الإنساني بكل ما فيه» انصرف إلى درس المجتمع نفسه ليكشف عن تلك العوامل التي تُكسب الأمم كيانها وطبائعها وميزاتها.

يعتقد ابن خلدون أن للبيئة الطبيعية الأثَر الأول في تكوين الأمم وإكسابها طبائعَها وخصائصها. فالأمم تختلف في ألوانها ونشاطها وشجاعتها وكثرة عددها أو قلته وفي ما فطرت عليه من الطبائع باختلاف مساكنها من وجه الأرض بين جبل وسهل وبادية، في منطقه باردة أو حارة أو معتدلة، وفي بقعة خصبة أو قاحلة. ولذلك يقول ابن خلدون: «فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل الحيوانات وجميع ما يتكون في الأقاليم المتوسطة مخصوصة بالاعتدال، وسكانها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً... أما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال... فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم.. وفواكه بلادهم غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف.. وأخلاقهم قريبة من خُلُق الحيوانات العُجم حتى لَيُنْقَلُ عن الكثير من السودان... إنهم يسكنون الكهوف والغِياض ويأكلون العشب وإنهم متوحشون غير مستأنسين يأكل بعضهم بعضاً.. والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عرض أمزجتهم وأخلاقهم من عُرض الحيوانات العُجم ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك.. وقد رأينا من خلق السودان على العموم الخفة والطيش وكَثرة الطرب فتجدهم مولَعين بالرقص على كل توقيع موصوفين بالحمق في كل قطر، والسبب الصحيح في ذلك كله... الحرارة... وكذلك تجد المتنعمين بالحمامات إذا تنفسّوا في هوائها... حدث لهم فرح، ربما انبعث الكثير منهم بالغناء الناشىء عن السرور».

«وكذلك يلحق بهم قليلاً أهلُ البلاد البحرية لأن هواءها متضاعف الحرارة بما ينعكس عليه من أضواء بسيط البحر وأشعتّه. . . ولذلك كانت حصتهم من توابع الحرارة والفرح والخفة أكثر من بلاد التلول والجبال الباردة».

وللأغذية عند ابن خلدون أثر كبير في صفات الأمم، فإن الإفراط في النَهم وخصوصاً في أكل اللحم والآدَم (الدهن والسمن) يترك فضلات في المعدة فيتبع في ذلك انكساف الألوان (اصفرارها) وقبح الأشكال. ثم أن المِتنعمين في المدن والمترَفين يكونون أقلَّ احتمالاً للأمراض من الذين تعودوا حياة التقشف والعيش في البادية.

(جـ) العوامل الاجتماعية في نشوء الأمم - إذا كان للبيئة الطبيعية أثر في تكوين الأمم، فإن للتنازل (النزول والسكن في مكانٍ واحد) والتعايش أثراً أعظم في نشوء تلك الأمم نفسها، ذلك لأن البيئة الطبيعية تقدم للإنسان الأمور الضرورية الأولى كما تقدمها للحيوان والنبات، ولكنّ «الإجتماع الإنساني الحقيقي» هو الذي يخلق الحضارة والثقافة، وهو الذي يرفع الإنسان فوق الحيوان.

حينما يَنزِل الناس في مكان واحد يُضطرون إلى أن يتعاونوا على أسباب الحياة. وفي هذه الأثناء يقلد بعضهم تقليداً مزدوجاً: تقليداً اختيارياً وتقليداً قَسْرياً (إجبارياً)، هذان النوعان من التقليد يرجعان إلى أصل واحد. وأول ما يتجه الإنسان إلى التقليد يتجه إلى تقليد من يعتقد أو يشعر انه أقوى منه في الجسم كأبويه وأخوته الكبار ورجال الحي، أو في العلم كأساتذته والمشهورين من العلماء، أو في المال والجاه كالملوك والأمراء، أو مَن نالوا حظاً من حظوظ الدنيا كذوي المراتب السياسية والقواد والتجار. وكذلك يقلد الإنسان عادة من يجد في أعمالهم مطامح لخياله كفِتيان[١٣] الحي وفرسان التاريخ. وقد

يبعُد الإنسان في التقليد فلا يكتفي بتقليد الذين يعيش معهم مباشرة، بل يقلد جيرانه أو الأمم التي تعيش على تخوم بلاده. وعمدة التقليد أن يشعر الإنسان أنه أدنى دركة من الذين يقلدهم، ولذلك صح قول العامة ـ كما يقول ابن خلدون نفسه ـ إن الناس على دين الملك.

ثم أن ابن خلدون يكشف عن ناحية الضعف الإنساني في التقليد، فإن أكثر المقلدين لا يذهبون إلى أبعدَ من تقليد الأمور الظاهرة. فإذا مَلكهم رجلٌ ما أو تغلبت عليهم أمة غريبة قلدوا ذلك الملك أو تلك الأمة في ظاهر أحوالها: في لباسها وزِيّها وطعامها ورسوم الحياة عندها، ويغفُلون عن أن تلك الأمة مثلاً إنما تغلبت عليهم لكان عصبيتها وقوتها وعلمها ولما عندها من حضارة صحيحة. إلا أن وهم الناس لا يذهب عادة إلى أبعد من التقليد الظاهر الهين، ثم هم يغفُلون عما وراء ذلك كله.

على أن هذا التقليد لا يكون دائماً اختيارياً بل هو يتخذ أيضاً شكلاً قَسْرياً حتمياً في أكثر الأحيان، حتى ليجدُ الإنسان نفسه مضطراً إلى التشبه بقومه وأهل مذهبه وأقاربه، وإن كان هو لا يعتقد صواب ما يفعلونه. ولذلك قال ابن خلدون في المقدمة (ص ٢٩٤): «فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبَسون الحرير والديباج ويتحلّونْ بالذهب في السلاح والمراكب ويحتجون عن الناس في المجالس والصلوات فلا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك (بالخروج) إلى الخشونة في اللباس والزِيّ والاختلاط بالناس، إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتَكبه: (فعلَه) ولو فعله لَرُمِيَ بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دُفعة (واحدة)، وخشي عليه عائدة ذلك وعاقبته في سلطانه».

ثم إنك واجد ابن خلدون في هذا الفصل نفسه لا ينكر أن يخرج الإنسان عن بعض عوائد سلفه وقومه، ولكن يجب ألا يفعله دفعة واحدة بل

بالتدريج ذلك لأن «التطور التدريجي» قانون من قوانين المجتمع الإنساني والحافزُ الحقيقي لرُقيّه. وهو يذكر بوضوح أن هذا التبدل يقع حتماً ولكن بالتدرج لأنه نتيجة محاكاة الإنسان لغيره وحب أهل الملك الحاضر مخالفةَ أهل المُلكِ السابق(١٤)

* * *

والاجتماع يدعو إلى العصبية «وهي النُعرة على ذوي القُربى وأهل الأرحام أن ينالَهم ضيمٌ أو تُصيبَهم هَلكة». ويعدّ ابن خلدون مصادر العصبية، فيرى أنها «نظرياً» تأتي من النسب، فأهل النسب الواحد يشعرون باتصال بينهم يدفعهم إلى التناصر والتعاطف، إلا أن عالِمَنا الاجتماعي عبد الرحمن ابن خلدون يرى أبعد مما يتراءى لنا عادة: إن هذا النسب كما يرى هو بوضوح «أمر وهمي لا حقيقة له، وإنما نفعه في هذه الوُصلة والالتحام والمناصِرة». ومعنى ذلك عنده أنه إذا كان رجلان نسيبان وكان أحدهما بعيداً عن الآخر أو قليل المخالطة له فإنه لا يشعر بصلة وثيقة، بخلاف ما إذا كان ثمت رجلان غير نسيبين ولكن يسكنان مكاناً واحداً ويتخالطان، فإنهما يشعران حينئذ بلُحمة قوية وصلة وثيقة. ولذلك رأى ابن خلدون أن من مصادر العصبية أيضاً المصاهرة والولاء والحلف.

أما القيمة العملية للعصبية فهي القوة والتناصر، فإذا فقدت العصبية قوتها فقد فقدت قيمتها العملية وعادت أمراً وهمياً لا فائدة منه. ويطبق ابن خلدون نظريته هذه على «العصبية القرشية» ويعود بنا إلى أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ويقول إن الخلافة كانت منذ أيام أبي بكر إلى آخر أيام مروان الثاني (١١ ـ ١٣٢هـ = ٦٣٢ ـ ٧٥٠ م) في قريش لا لشيء إلا لأن عصبية قريش كانت يومذاك أقوى من سائر عصائب العرب. ولكن لما فقدت قريش قوتها تماماً في أواسط دولة بني العباس لم يبق ثمت فائدة من

الإصرار على أن تظل الخلافة في قريش. إن الخلافة لمن يستطيع أن يدافع عنها، وأن البركة الحاصلة «من النسب القرشي لا تقوم مقام القوة الضرورية للدفاع عن الخلافة».

(د) المؤسسات الاجتماعية في البدو والحضر - والعمران نوعان: بدْوي وحضري، والأول سابق على الثاني ضرورةً ومادةً له، وكلاهما ضروري. هذان النوعان من الاجتماع يقتضيان مؤسسات اجتماعية تقوم بحاجاتهما وتحفظ كيانهما. ولا ريب أبداً في أن الحاجة إلى أمثال هذه المؤسسات أشد ضرورة في الاجتماع الحضري منها في الاجتماع البدوي، ذلك لأن الحضر يستبحر (يتسع) فيه العمران وتزدهر الحضارة وتنشأ الدولة.

وأول هذه المؤسسات الاجتماعية «الدين»، فإنه يكون للأمم وجهاً من أوجه العصبية ويزيد هذه العصبية قوة. وابن خلدون يذكر بصراحة أن قوة العصبية مقدَّمة على كل شيء، حتى إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تَتِمّ. ولكن إذا كان في أمة ما عصبية ثم نشأت فيها دعوة دينية، فإن هذه الدعوة الدينية تزيد تلك العصبية قوة إلى قوتها.

وثاني هذه المؤسسات «الحامية»، فإن الأمم في بداوتها وفي حضارتها تحتاج إلى الدفاع عن نفسها وعما في حَوْزَتها. أما أهل البدو فكل فرد فيهم «حامية لنفسه ولمن يعتمد عليه من أهله القاصرين في القوة عنه». وبكلمة ثانية «إن كل رجل بالغ يعتبر في البدو من مجموع الحامية التي يجب أن تدافع عن القبيلة». من أجل ذلك ينشأ البدو على الحاجة إلى الشجاعة ثم «تتنزل الشجاعة منهم منزل الطبيعة».

وأما أهل الحضر (المدن) فلا يمكن أن يكونوا جميعهم حامية - لتعدد مقتضَيات الحضر - ولذلك يُنشِئون حامية لهم من «الجند» ويبنون الأسوار حول المدن. فتراهم من أجل ذلك ينشأون مُتَّكِين على حماية غيرهم لهم

ويستنيمون إلى الأسوار التي تدفع عنها الغارات فينشأون أقل شجاعة من أهل البدو وأبعد منهم عن خوض الحروب.

ويرى ابن خلدون في المقام الثالث أن المجتمع ليس طبقة واحدة، بل هو على الحقيقة طبقات تنقسم بانقسام الأعمال التي تعملها كل طبقة لكسب معاشها. فالحياة الاجتماعية بين الزارع تختلف من الحياة الاجتماعية بين الصناع أو الرعاة أو التجار، إلى آخر ما هنالك من وجوه الأعمال في البدو أو في الحضر (ص ١٢٠):

«اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نِحْلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط[١٥] قبل الحاجيّ والكمالي. فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمَعْز والنحل والدود لنتاجها واستخراج فضلاتها. وهؤلاء القائمون على الفَلْح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بدّ إلى البدو[١٦] لأنه متسع لما لا تتسع له الحواضر من المزارع والفدن والمسارح للحيوان وغير ذلك. فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم. وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكِنّ[١٧] والدِفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصِّل بلُغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك.

«ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفَة دعاهم ذلك إلى السكون والدعَة وتعاونوا في الزائد على الحاجة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتَوْسِعَةِ البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضّر. ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عائدات الترف البالغة مبالغَها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ

وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباج وغير ذلك، ومغالاة البيوت والصروح. . .

و «من هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وُجْدهم».

* * *

ثم إن المجتمعات البدوية والحضرية على السواء تحتاج إلى شكل ما من أشكال الحكومة ـ أبرز المؤسسات الاجتماعية على الإطلاق وأهمها ـ فإن كل اجتماع إنساني بحاجة إلى وازع أو حاكم يقيم العدل ويدفع الناس بعضهم عن بعض، «وإنما المُلك على الحقيقة لم يستبعد الرعية وَيجبي الأموال ويبعث البعوث (يرسل الجيوش لمحاربة العدو) ويحمي الثغور[١٨] ولا تكون فوق يده يد قاهرة. وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور، فمن قصّرت به عصبيته عن بعضها. . . فهو مَلك ناقص لم تتم حقيقته. ومن قصرت به عصبيته عن الإستعلاء على جميع العصبيات والضرب على سائر الأيدي وكان فوقه حُكمُ غيرِه فهو أيضاً ملك ناقص».

ثم إن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عِظَمِ جِثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم. . . فحقيقة السلطان أنه الملك للرعية القائم في أمورهم عليهم».

وللدولة عند ابن خلدون خمسة أدوار (ولكنها في الحقيقة أربعة):

(أ) طور السعي إلى الملك والظفر به بالغَلبة.

(ب) طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين.

(ج) طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك بعد أن أمِنَ أهلُ المُلك منافسةَ خصومهم وضمِنوا خضوع الرعية.

(د) طور القنوع بالملك ومسالة الأعداء والخصوم والتقليد في الحكم لمن سبق.

(هـ) طور الإسراف والتبذير والانصراف إلى الشهوات واصطناع بِطانة السوء، والغفلة عن أمور المملكة فيقعد قوم الملك وكبار رعيته عن نصرته وَيَحقدون عليه فيفسد جنده وجبايته ويختل أمره ويزول ملكه.

وكل دولة تحتاج إلى أمرين: إلى جند وإلى مال به قِوام الجند. فأما الجند فيكثرون ويقِلّون على نسبة عدد السكان؛ وتكثر الحاجة إليهم أو تقل على نسبة اتساع الأرض وضيقها. وأما المال فيأتي من الجباية (الضرائب). والجباية تكون في أول الدولة قليلة الوزائع كثيرة الجملة (أي أن المتوجب على كل فرد من الضريبة يكون قليلاً، أما المجموع الحاصل من جميع الأفراد فيكون كثيراً) وذلك لأن الدولة تكون في أول أمرها بدوية لا تحتاج إلى نفقات كثيرة فلا تحتاج إلى أن تفرض ضريبة باهظة على كل فرد. ثم إنها تكون في أول أمرها قوية تستطيع جمع الضرائب من كل فرد فيعظم مجموع ما تحصله منهم.

ويدرك ابن خلدون أن لِقِلّة الضرائب فائدةً في العمران، وذلك إذا أدرك الناس أن الدولة لا تبهظَهم بضرائبها وسعَّوا تجاراتهم وابتنوا الدور. ولذلك يرى أن من الحكمة أحياناً أن تتغافل الدولة عن جمع جزء من الضرائب إذا لم تكن في حاجة إليها. لأن العمران إذا زاد معه عدد الذين تستحق عليهم الجباية فتستعيض الدولة من الجباية المستجدة مثل ما أضاعته بتغافلها الأول وزيادة.

أما في آخِر الدولة فتزيد الوزائِع وتقل الجُملة، وذلك لأن الدولة تكون

قد أقبلت على الترف فتحتاج إلى أموال كثيرة فتزيد معدل الضرائب. ثم إنَّ الدولة تكون قد ضَعُفَت أيضاً فتعجِز عن جمع الضرائب فيقل المبلغ المجموع منها، وخصوصاً الضرائبَ المستحقة على المقاطعات النائية الواقعة في أطراف الدولة.

ثم تزيد حاجة الدولة إلى المال ويزيد ضَعفها عن جمع الضرائب المباشرة «فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية (غير المباشرة) يَضْرِبها على البِياعات وَيَفرِض لها مقداراً معلوماً على الأثمان في الأسواق وعلى أعيان السلع في أموال المدينة. . . فتكسُد الأسواق لفساد الآمال ويؤذن (ذلك) باختلال العمران». وهذا يدعو إلى نقص الجباية نقصاً كبيراً فيلجأ السلطان (الدولة) إلى الزراعة والتجارة، وهذا مضرّ بالرعايا وبالجباية، وذلك لأن الدولة تَملِك رأسَ مالٍ كبيراً، إذا نسب إلى رؤوس أموال الأفراد. «ثم إن السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك إذا تعرّض لها غصباً أو بأيسر ثمن أو لا يجد من يناقشه في شرائه فيبخَس ثمنه على بائعه. ثم إذا حصّل فوائد الزراعة. . . من حرير أو عسل أو سكّر. . . يكلف (أصحابُ السلطان) أهلَ تلك الأصناف. . . بشراء تلك البضائع ولا يرضَوْنَ في أثمانها إلا القيم وأزيد. . . ويد ينتهي الحال إلى أنهم يتعرضون لشراء الغلات والسلع من أربابها الواردين على بلدهم ويفرضون لذلك من الثمن ما يشاءون ويبيعونها في وقتها لمن تحت أيديهم من الرعايا بما يفرِضون من الثمن. وهذا أشد من الأولى وأقرب إلى فساد الرعية واختلال أحوالهم».

* * *

وحياة الشعب في المدن تقتضي أموراً لا تقتضيها السكنى في البدو. وكما أن سكنى البدو لا تتفق إلا لأهل الشجاعة والعصبية، فإن سكنى المدن لا تتفق إلا للأغنياء أو التجار أو أبناء الدولة، «وذلك لأن المِصر (البلد) الكثير العمران يكثُر ترفه وتكثر حاجات ساكنه من أجل ذلك الترف وتُعتاد تلك

الحاجات لِمَا يدعو إليها، فتقلب ضرورات». فالبدوي الذي «ليس دخله كثيراً» لا يستطيع القيام بجميع النفقات التي يدعو إليها نزول المدن كغلاء الأسعار وكثرة الضرائب واتساع أسباب الترف، إلا أن يكون قد جمع أموالاً كثيرة فحينئذ يسري عليه القانون الطبيعي وينتقل من سكنى البادية إلى سكنى الحضر.

وللأسعار في المدن قانون لفت نظر ابن خلدون فقال: «فإذا استبحر المصر وكثر سكانه رخُصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار الكمالي من الأدَم والفواكه وما يتبعها. وإذا قل ساكن المصر وضعف عمرانه كان الأمر بالعكس. والسبب في ذلك أن الحبوب من ضرورات القوت فتتوفر الدواعي على اتخاذها، إذ كل أحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته فيَعُم اتخاذُها أهلَ المصر أجمع أو الأكثر منهم في ذلك المصر أو في ما يقرب منه، لا بد من ذلك، وكلٌّ متخذٌ لقوته، فتفضلُ عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خَلة كثيرين من أهل ذلك المصر من غير شك فترخُص أسعارها في الغالب.

وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها فإنها لا تعم فيها البلوى ولا يستغرق اتخاذُها أهل المصر أجمعين ولا الكثيرين منهم. ثم إن المصر إذا كان مستبحراً موفور العمران كثير حاجات الترف توفرت حينذاك الدواعي على طلب تلك المرافق (الكمالية) والاستكثار منها، كل بحسب حاله، فيقصّر الموجود منها (عن) الحاجات قصوراً بالغاً ويكثر المستامون لها، وهي في نفسها قليلة، فيزدحم عليها أهل الأغراض ويبذل أهل الرفه والترف أثمانها بأسراف لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم (أكثر منهم الى غيرها) فيقع فيها الغلاء».

ولابن خلدون رأيٌ في العمل وقيمةِ الأشياء يحسُنُ إيرادُه هنا. قال ابن خلدون:

«... ثمّ اعلَمْ أنَّ الكَسْبَ إنّما يكون بالسَّعْيِ في الإقتناء والقَصْدِ إلى التحصيل فلا بدَّ من سَعْيٍ وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه... فلا بدَّ من الأعمال الإنسانيةِ في كلّ مكسوبٍ ومُتَمَوَّلٍ لأنّه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهرٌ، وإن كان مُقْتَنىً من الحَيَوان والنبات والمَعْدِن فلا بدَّ فيه (أيضاً) من العمل الإنسانيّ... وإلاّ لم يحصُلْ ولم يَقَعْ به انتفاعٌ... فاعلَمْ أنَّ ما يُفيده الإنسانُ ويَقْتنيه من المُتَمَوَّلاتِ إن كان من الصنائع فالمُفاد المُقْتَنى منه قيمَة عَمَلِهِ، وهو القصد بالقُنْيَةِ، إذ ليس هناك إلاّ العملُ وليس بمقصودٍ بنفسِهِ للقُنْية. وقد يكون مَعَ الصنائع في بَعْضها غيرُها مثلَ النجارةِ والحِياكة مَعهما الخَشَبُ والغَزْلُ؛ إلاّ أنَّ العملَ فيهما أكثرُ فقيمتُه أكثرُ. وإن كان من غيرِ الصنائع فلا بدَّ في قيمةِ ذلك المُفاد والقُنْيةِ من دخولِ قيمةِ العمل الذي حصلتْ به، إذ لولا العملُ لم نحصل قُنْيَتُها. وقد تكون ملاحظةُ العملِ ظاهرةً في الكثير منها فتُجْعَلُ له حِصَّةٌ من القيمة عَظُمَتْ أو صَغُرت. وقد تَخْفَى ملاحظة العمل كما في أسْعار الأقواتِ بين الناس، فإنَّ اعتبارَ الأعمال والنَفَقات فيها مُلاحَظٌ في أسعار الحبوب ـ كما قدّمناه ـ لكنّه خَفِيّ في الأقطار التي علاجُ الفَلْح فيها ومؤونتُه يسيرةٌ فلا يَشْعُرُ به إلاّ القليلُ من أهلِ الفَلْحِ. فقد تَبَيَّنَ أنَّ المفاداتِ والمُكْتَسَبات كلّها أو أكثرُها إنما هي قِيَمُ الأعمالِ الإنسانيّة.....».

* * *

والدولة عند ابن خلدون لها أعمار ومُدَدَ لا تتخطاها في الحقيقة. فإذا شارفت الدولة مدتها وأقبلت على الهرم ظهر لذلك علامات أوّلها كثرة العصائب «فإن الأوطان الكثيرة القبائلِ والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة. والسبب في ذلك اختلاف الآراء على الدولة والخروج عليها في كل وقت. وثاني تلك العلامات الترف لأن السلطان إذا أمِن على ملكه انصرفَ إلى الدعَة والترف والتنعم بما صارت إليه دولته، فتزيد نفقات تلك الدولة ولا يفي

دخلهم بخرجهم، فالفقير منهم يَهْلك، والمُتْرَف يستغرقُ عطاءه بترفه، وتقل الجباية ويقصّر مال الدولة عن جميع مرافقها فيوقع أهلُ الدولة حينئذ العقوبات بالرعية وينتزعون ما في أيدي الكثيرين منهم، يستأثرون به على الرعية أو يؤثرون به أبناءهم وصنائع دولتهم فيضعفونهم (يعني يضعفون الرعية التي تدفع الضرائب) عن إقامة أحوالهم، فيضعف صاحب الدولة بضَعَفهم.

وثالث تلك العلامات صِغر سنّ السلطان، فقد يتفق «ولاية صبي صغير أو مُضعَف من أهل المنبت يترشح للولاية بعهد من أبيه أو بترشيح ذويه ويؤنَس منه العجز عن القيام بالملك فيقوم به كافله من وزراء أبيه وحاشيته أو قبيله، ويُوَرّي بحفظ أمره عليه حتى يُؤنَس (يأنس؟) منه الإستبداد، ويجعل ذلك ذريعة للمُلك (يعني لأن يَمْلِك عنه). فيَحْجُبُ الصبيَّ عن الناس ويعوِّده (كافله) ترف أحواله ويُسميه في مراعيها متى أمكنه ويُنسيه النظرَ في الأمور السلطانية حتى يستبد عليه. وهو (أي السلطان الصغير السن)، بما عَوده واليه، يعتقد أن حظ السلطان من الملك إنما هو جلوس السرير وإعطاء الصفقة[١٩] وخطاب التهويل والقعود مع النساء خلف الحجاب؛ وإن الحل والربط والنهي والأمر ومباشرة الأحوال الملوكية وتفقّدها ـ من النظر في الجيش والمال والثغور ـ إنما هو للوزير». حينئذ ينتقل الملك الحقيقي للوزير أو للمستبد بأمر ذلك السلطان الصغير ولا يبقى له هو من الملك ألا الإسم وإلا المظاهر الخارجية. هذه الحال تنشأ في أبناء الملوك لأنهم ينشأون عادة «منغمسين في نعيم الملك قد نَسُوا عهد الرجولة وإلِفوا أخلاق الدايات والأظار ورُبّوا عليها فلا ينزِعون إلى رئاسة ولا يعرفون استبداداً من تغلّب. إنما همهم في القنوع بالأُبّهة والتنافس في اللذات وأنواع الترف....».

وأما العلامة الرابعة من علامات إقبال الدولة على الهرم «فالحجاب»، وهو «يقع في آخر الدولة» لأمرين: أولهما أن الملك يريد أن يتمتع بملاذّ الملك هو وأولياؤه من غير أن ينغّص عليهم العامة صفاء اجتماعهم. وثانيهما ـ

وهـو أجدرهمـا بالاعتبـار ـ «الاستتار» عن النـاس حتى لا يطّلعـوا على ضعف السـلطان. فإن السـلطان ما دام ذا عصبية قويـة وما دام قـادراً على إدارة الدولـة بنفسه وجباية الضرائب وحماية البلاد من الدولة بنفسه وجباية الضرائب وحماية البلاد من العدو فلا يخشى أن يتصل بـه شعبه. ولكنـه إذا عَجزَ عن ذلـك كله خاف أن تتصل به رعيته فتَتَعْـرِفَ حقيقة حـاله فتقِـلُ هيبتهم إيّاه؛ وقـد يحملهم ذلك على خلعه.

هـذه علامـات الهرم في الـدولة، وليس ذلـك بـذي بـال في المجتمـع الإنسـاني، لأن معنى ذلك ليـس أكثر من أن تذهب دولة وتأتيَ دولـة غيرهـا، أو أن يتبدّل شكل الدولة أو أن تتغير الأسرة المالكة. أما الخطر الحقيقي فحينمـا تصبح الأمة نفسها مهددةً بالفناء. وذلك «أن الأمة إذا غُلبت وصـارت في مُلك غيـرهـا أسـرع إليهـا الفنـاء»، والسبب في ذلـك مـا يحصـلُ في النفـوس من التكاسل إذا مُلك أمـرها عليهـا، وصارت بـالاستعباد آلـة لسواهـا وعالـة عليها فيقصُر الأمل ويضعُف التناسل. والاعتمار إنما هو من جِدّة الأمـل وما يحـدث عنه من النشاط في الـقـوى الحيوانيـة. فإذا ذهـب الأمـل بالتكـاسل وذهـب مـا يدعو إليه من الأحوال ـ وكانت العصبية ذاهبة بالغلْب الحاصل عليهم ـ تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومسـاعيهم وَعَجَـزوا عن المدافعـة عن أنفسهم بما خضد الغلَبُ من شوكتهم فأصبحوا مغلّبين لكل متغلب وطُعمة لكـل آكل. . . فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمرُه في تنـاقُصٍ واضمحلال حتى يـأخذَهم الفناء».

ثم إن الأمم التي تُـذعن للرق والاستعباد نـوعـان: نـوع يـذعنـون للرق لنقص في طبيعتهم الإنسـانية وقـربهم من عُرض الحيـوانـات العُجم. والنـوع الثاني شعوب ترجو من الانتـظام «في رِبقة الـرق حصولَ رتبـة أو إفادة مـال أو عز. . . (فهؤلاء) لا يأنفـون من الرق لمـا يأملونـه من الجاه والـرتبة بـاصطفـاء الدولة (المتغلبة) لهم.

* * *

ورأي ابن خلدون في النفس وفي التربية والتعليم رأي صائب، إذا كان لا يستكثر على عبقرية ابن خلدون فإنه يستكثر على زمن ابن خلدون.

وأما إذا كنتُ لا أستطيع التوسع في ذلك[٢٠] فإنني أحب أن أكتفي بإيجاز بعض آراء ابن خلدون في التربية والتعليم.

يرى ابن خلدون أن التعليم صِناعة خاصة غايتها إثبات مَلكة العلم في نفوس المتعلمين لا حمل المتعلمين على حفظ فروع العلم. وهو يضع لتحقيق هذه النظرية قواعدَ عامة:

(أ) مراعاة مقدرة المتعلم العقلية فيما يُلقى إليه من نوع العلم ومقدار ذلك النوع.

(ب) التدرّج بالمتعلم من السهل إلى الأقل سهولة في ثلاث[٢١] تكرارات، فيُعطى المتعلم في أول الأمر أصولَ العلم وبسائطه الأولى، فيتهيأ حينئذ عقله لقَبول جوامع ذلك العلم. بعدئذ يعود به المعلم إلى ذلك العلم من أوله فيشرحه له ويفصّل له وجوهه. ثم يعود به مرة ثالثة «وقد شدّ فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا مغلقاً إلا وضحّه وفتح له مُقْفَله فيخلُص من الفن وقد استولى على ملكته».

ويلاحظ ابن خلدون أن بعض الأفراد لا يحتاجون إلى ثلاث تكرارات بل يحصل لهم العلم في أقل من ذلك.

(ج) ويستحسن ابن خلدون ألا يُشغَل المتعلم نفسَه إلا بعلمٍ علمٍ حتى يتمكن مما يتعلم. فإذا فَرَغَ من العلم انتقل إلى غيره.

(د) ويرى ابن خلدون أيضاً ألا يَفْصُلَ بين الدرس والدرس مُدّةٌ طويلة لسببين: أولهما أن المتعلم ينسى ما تلّقاه في درس قبل حلول الدرس التالي، وثانيهما أن العلم إنما هو «ملكة»، وإن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل

وتكـراره. وإذا تُنوسي الفعـل ـ لطول المـدة بين الـدرس والـدرس ـ تنـوسيت الملكة الناشئة عنه».

(هـ) والشـدة على المتعلمين، عند ابن خلدون، مضـرة بهم، ولا سيما في أصاغر الولد[٢٢] لأنه من سوء الملكة، «فإن من كان مرباه بالعسف والقهـر من المتعلمين سطا به القهـر وضيّق على النفس في انبساطهـا وذهب بنشاطهـا ودعاه (ذلك) إلى الكسـل وحمله على الكذب والخُبث ـ وهو التظاهـر بغير مـا في ضميـره ـ خوفـاً من انبساط الأيـدي إليه بـالقهر عليـه»، فتفسُد فيـه معاني الإنسانية ويصير عيالاً على غيـره وتكسّل نفسـه عن اكتساب الفضـائل والخلق الجميل.

(و) وكذلك يرى ابن خلدون أن «الرِحلة في طلبِ العلم ولِقاء المشيخة ـ أصحاب الإختصاص وكبـار رجال العلم والتعليم ـ مـزيدُ كمـال في التعلم، والسـبب في ذلـك أن البشر يـأخـذون معـارفهم وأخـلاقهم ومـا يتحلوْن بـه من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاء، وتارة محاكاة وتلقينـاً بالمبـاشرة. إلا أن حصول الملكات من المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً ولا سيما عند تعدد الأساتذة وتنوعهم.

(ز) والتعلم عنـد ابن خلدون لا يحصل كله بـالإستعـداد والجِـد، فـإن هنالك جزءاً يُتلقى بالفتـح من لَدُن الله «فـإذا حصل لـك ارتباك في فهمـك أو تشغيب بالشُبُهات، فاطِّرح ذلك... واترك الأمـر الصناعي جملة واخلُص إلى فضـاء الفكر الـطبيعي الذي فـطرت عليه... وفـرّغ ذهنك فيـه للغـوص على مرامك منه... متعرّضاً للفتح من الله...».

وقيمة هذا الرأي ظاهـرة وذلك أن الفكـر إذا كان مشـغـولاً بأمـور مختلفة من أمـر المعاش أو الخصـام أو الهمـوم والأحـزان أو تـراكُم الأعمـال العقليـة والجسمانية كلّ عن فهم دقائق العلوم. ولكن إذا أخلى الإنسان قلبَه وعقله من

جميع المشاغل وانصرف بكليته إلى علم واحد أو فنٍّ واحد في وقت واحد هان عليه فهم ما لم يفهمه من قبل.

(ح) وهنالك أمور تُعيق التعليم منها كَثرة التآليف حتى لا يستطيع المتعلم أن يقرأ بعضها فضلاً عن أن يقرأها كلها. ومنها كثرة «المذاهب والآراء الصناعية» - أي النظريات الشخصية والشروح - التي يضيع فيها المتعلم بين فلان وفلان. فابن خلدون ينصح المتعلم أن يفهم المسائل في ذاتها أكثر من أن يحاول فهم آراء المختلفين فيها. إن المهم عند ابن خلدون مثلا أن يفهم الإنسان «الزكاة» على ما وردت في القرآن الكريم أو الحديث الصحيح، لا أن يعرف ما قاله فلان وفلان وفلان في تفسير آيات الزكاة وتأويلها والتفريع منها. ومن الأمور التي تَعيق التعليم أيضاً «اختصار كتب التعليم حتى تصبح أبواب العلم أحاجيَ وألغازاً يصعب على عقل المتعلم المبتدىء أن يفهمها»، وحتى تَقِلَّ الفائدة منها في خلق ملكة العلم في المتعلم كالذي نعرفه نحن اليومَ من الذين يؤلفون في التاريخ مختصرات لطلاب الامتحانات ليس فيها سوى أسماء الوقائع والرجال وأرقام التواريخ. إن أمثال هذه الكتب تُرهق العقل وتشَوش نظامه ثم لا ترسُخُ «معلوماتها» في ذهن الطالب إلا مدة يسيرة.

(ط) ثم أن ابن خلدون يرى أن العلوم نوعان: «علوم مقصودة بالذات» كتفسير القرآن والحديث والفقه وعلم الكلام والطبيعيات والإلهيات، وهذه لا حرج في التوسع فيها. «ثم هنالك علوم هي وسيلة آلية» لهذه العلوم كالعربية (النحو والبلاغة) والحساب والمنطق فلا ينبغي أن يُنظر فيها إلا من حيث هي آلة. . . وإلا صار الاشتغال بها لغواً، على صعوبة الحصول على ملكتها، وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات. . . . فإذا قطع المتعلمون العمر في تحصيل الوسائل فمتى يظفَرون بالمقاصد؟ فلذلك يجب على المعلمين لهذه العلوم ألا يستبحروا في شأنها «و (إن) ينبهوا المتعلم على

الغرض منها، ويقفوا به عندها. فمن نـزعَت به هَمّته بعد ذلـك إلى شيء من التوغل فلْيُرَقّ له ما شاء من المراقي الصعبة.

* * *

إلى هنا كنت أستشهد لك بفقَرات تطول أو تقصَر من كـلام ابن خلدون منسقاً كما أتى بـه هو أو مبـدلاً تنسيقه تبـديلاً طفيفـاً. وبما أنني أطلت عليـك الكلام في ذلك ـ وابن خلدون خليق بهذا وبأكثر منه ـ فـإنني سأنسق لـك هنا آراءه في التربية والتعليم نسقاً معقولاً. فإليك رؤوس هذه الآراء:

(١) العلم مَلكة لا تَتِمُّ بالحفظ بل بالفهم، ولا يجب أن يكـون الدمـاغ مستودعاً لخزن المعارف بل يجب أن يكتسب تنظيماً خاصاً وتوجيهاً صحيحاً.

(٢) والعلم من جملة الصنـائع التي لا يكفي أن يعـرفهـا المـرء معـرفـة نـظرية بـل يجب أن يفهمها ويَعِيهَـا وإن «يتمثـل» تلك الصنـاعـة حتى يصبـح إتقانها جزءاً من جهازه العصبي والعضلي.

(٣) والعلم يعتمـد في أسـاسـه على الاستعـداد الشخصي لقبـول أنـواع العلوم ومقدار هذا النوع الذي يقبله استعداد المتعلم.

(٤) ومـع وجود الإستعـداد في المتعلم، فإن الإنسـان لا يستطيـع قبول العلـم دُفعة واحدة بل يتدرج في قبوله ـ شيئاً فشيئاً ـ وربما كان بعض النـاس أسرع في التدرج من بعض.

(٥) ورسوخ العلم في عقل المتعلم يعتمد على تكرار «فعـل العلم» في أوقاتٍ قريبٍ بعضُها من بعض.

(٦) ويستحسن أن يشتغـل المتعلم بعلم واحـد أو فن واحـد في الـوقت الواحد، فذلك أدعى إلى الإتقان وإلى رسوخ العلم في العقل. وكذلك يجب

ألا يدرس الإنسان على أسلوبين مختلفين، في أول أمره، وإلا تنافر هذان الأسلوبان في نفسه وصعب عليه تلقي العلم.

(٧) أن العلم والتعليم «عمل اجتماعي» خاص بالبشر، ولذلك كان:

(أ) نزعةً اجتماعية في أساسها موجودة في الحضر أكثر من وجودها في البدو، لأن الحاجة إليها في الحضر أكثر.

(ب) تلقي العلم بالمحاكاة (التقليد) والمباشرة (الاحتكاك الشخصي) أجدى من تلقيه من طريق الإلقاء والتدريس.

(ج) التعليم بالمحاكاة والمباشرة لا ينقل المعارف والمذاهب إلى المتعلم فقط، بل ينقل الأخلاق والفضائل أيضاً.

(٨) الرحلة في طلب العلم واجبة لأنها تجعل المتعلم يحتك بأساتذةٍ وبأصحابِ مذاهبَ «فتكمُل» فيه صفة العلم. لأن في الأساتذة شيئاً «غير العلم» هو الذي يخلق قيمتهم العلمية. إنّ «الملكة غير الفهم والوعي، لأننا نجد فهم المسألة الواحدة مشتركاً بين من شدا[٢٣] في ذلك الفن وبين من هو مبتدئ فيه ثم بين العاميّ الذي لم يعرف علماً وبين العالم النِحرير. والملكة إنما هي للعالم والشادي[٢٤] في الفنون دون من سواهما. فدلّ هذا على أن هذه الملكة غير العلم والفهم. والملكات كلها جسمانية (أي ناتجة عن أثر مادي) سواء كانت في البدن (أي صنائع تحصل ملكتُها في الأعصاب والعضلات كالخياطة والنجارة والخط) أو في الدماغ من الفكر كالحساب. والجسمانياتُ فإنها كلها محسوسة فتفتقر إلى التعليم. ولذلك كان السندُ في التعليم، في كل علم أو صناعة، إلى مشاهير المعلمين فيها معتبراً عند أهل كل أفق وجيل. ويدلّ أيضاً على أن تعليم العلم صناعة (يكثر) اختلاف الإصطلاحات (أساليب التعليم والتأثير) فيها، فلكل إمام من الأئمة المشاهير

اصطلاح في التعليم يختص به شأن الصنائع كلها؛ فدل على أن ذلك الإصطلاح ليس من العلم، وإلا لكان واحداً عند جميعهم».

(٩) يتضح مما تقدم في الكلام على «المَلكات» على أنها جميعاً «جسمانية»، سواء أكانت علوماً عقلية أو صنائع يدوية ـ ومن قوله أن من أتقن صناعة قلّ أن يتقن غيرها، ثم من قوله إن الصنائع لا تتزاحم، أي أن الإنسان لا يستطيع أن يتقن بضع صناعات معاً ـ أنه يدرك أن «جميع هذه الملكات» إنما هي نتيجة ترتيب خاص يحدث في الجهازين العضلي والعصبي اللذين يباشران كل صناعة. فالحداد مثلاً، وهو محتاج إلى عمل تكون حركة اليد فيه بعيدة المدى، وإلى حركة قوية وضغط شديد على الأداة التي يستعملها، لا يستطيع أن يتقن صناعة الفسيفساء المحتاجة إلى رِفْق وتأنٍّ وتحريك اليد تحريكاً قريب المدى. إن ابن خلدون لم يذكر أن هذه الملكات نتيجة تبدل خاص في الجهاز العضلي والجهاز العصبي بصراحة، ولكن جميع بحثه يدل على أنه مُدرِك أنّ الملكات من هذا الباب.

(١٠) إن اتقان الصنائع لا يجعل الإنسان بارعاً فيها فقط، بل يجعله قادراً على أن يحسن غيرها مما هو قريب منها أيضاً. فالخطاط الماهر يسهل عليه تعلم النقش على الجدران، والمقتدر في الحساب يسهل عليه اتقان الجبر والهندسة عموماً. ثم إن الإلمام بهذه الفنون أو إتقانها «يزيد في عقل المتعلم» كما يقول ابن خلدون، أو يوسع مداركه كما نقول نحن.

(١١) ومن الأفضل أن يبدأ الأطفال علومهم بدرس الحساب لأنه رياضة لعقولهم. وابن خلدون يدرك أنّ العلوم الرياضية عموماً ـ والهندسة ـ خاصة تفيد العقل ترتيباً وتنظيماً وقوة وإضاءة.

(١٢) والعلوم نوعان: علوم آلية، أو هي وسائل إلى اتقان علوم أُخَرَ؛

ثم علوم مقصودة لذاتها. فالاهتمام بالأولى يجب أن يكون بقدر الحاجة إليها فقط، أما الثانية فلا بأس من التوسع فيها والتعمق.

(١٣) وفي اللغة خاصة يجب على الإنسان أن يُكثر من حفظ أقوال البُلغاء والأدباء ثم يحاولَ أن ينساها لِتَمَّحِيَ من نفسه صورتها الحرفية (أي ينفك التقليد عنه) ويبقى فيه أثرها فقط حتى تستطيع قريحته أن تُنْتِجَ، أي أن تأتِيَ بأشياء بليغة كفحول أهل اللغة والأدب.

(١٤) ومن غايات التعليم جلاء الشخصية الإنسانية في الفرد، ولذلك كانت «الشدة مضرة بالمتعلمين» لأن القهر والإرهاق والشدة تفسد في المتعلم معانيّ الإنسانية وتفسد فيه جميل الأخلاق وتعوده الجبن والكذب والخبث.

ولابن خلدون آراء كثيرة صحيحةٌ في علم النفس، ولكنّها آراءٌ متفرّقة مبثوثةٌ في فصول «المقدّمة» كلِّها، ولعلّ ابنَ خَلْدون لم يَتَنَبَّهْ لها فيجعَلَ لها فصلاً خاصّاً بها. من أجل ذلك سأترُكُ استعراضَها هنا.

* * *

إن هذا الذي قصصناه عليك من آراء ابن خلدون لا يمثل «النظام» الذي اكتشفه فيلسوفنا في الاجتماع الإنساني، ولكنه يكفي للدّلالة على اتجاه تفكيره في ذلك العصر، في الشرق والغرب معاً في القرن الرابع عشر للميلاد (لأن ابن خلدون توفي في العام السادس من القرن الخامس عشر). ومع ذلك فإنك إذا عارضت هذه الآراء نفسَها بآراء علماء أوروبة حتى بعد القرن الخامس عَشَر وإلى القرن العشرين نفسه، بَانَ لك فضلُ فيلسوفنا عليهم أجمعين.

أما جيوفاني باتيستا فيقو فقد مر الكلام عليه فيما يتعلق بالتاريخ. وأما مونتسكيو المتوفى عام ١٧٥٥م للميلاد، بعد ابن خلدون بثلاثمائة وخمسين سنة، فله وجه آخر من البحث.

شُهر مونتسكيو بكتابه «روح القوانين» الذي يتناول «الدولة» بأوسع معانيها: إنه يبحث في القوانين ووضْعها وفي أشكال الحكومات وفي الضرائب وفي صلة القوانين بالبلاد وبالشعوب التي تسكنها.

يقول العالم الاجتماعي ساطع الحُصري[٢٥] إنّ بحوث «روح القوانين» التي تتعلق بفلسفة التاريخ تجتمع حول نقطتين هامتين، أولاهما نظرية تأثير الطبيعة والإقليم في طبائع الأمم وسير التاريخ. وثانيهما نظرية تأثير الأحوال الاقتصادية في الوقائع التاريخية. أما النظرية الأولى فعرفَها العلماء والفلاسفة منذ أيام اليونان، ولا مجال للكلام على سَبْق مونتسكيو إليها. وأما المسألة الثانية فقد كان الغربيون يعتقدون أن مونتسكيو هو مبتدعها. ولكن البحث الحقيقي دلّ على إن ابن خلدون قد وفّاها حقّها قبل مونتسكيو بثلاثة قرون ونصف قرن.

ونأتي بعد ذلك إلى علم الاجتماع نفسه، ذلك العلم الذي يعتقد الغربيون أن أوغست كونت (ت ١٨٥٣ م= ١٢٧٠ هـ) هو الذي أسّسه على الوجه الإيجابي الذي هو عليه الآن، أي اكتشاف العوامل الفعالة في المجتمع وضبطها بقوانين». ولقد مر بك ما يدُلّك، وراء كل ريب، على أن ابن خلدون فعل ذلك كله قبل أوغست كونت بأربعمائة وخمسين عاماً.

بعدئذ برزت بين الباحثين المتأخرين مشكلة جديدة: ما نسبة علم الإجتماع الجديد إلى العلوم التي كان يُبحث فيها من قبلُ على أنها بعض وجوه المجتمع كعلم الأخلاق والسياسة والاقتصاد وما إليها؟ لقد أصرّ نفر على أن تظل تلك العلوم مستقلاً بعضُها عن بعض، ولكنّ الدرس والمناقشة والتمحيص دلت على تخلخل هذا النظر. وأخيراً اتضح وراء كل شك أن «علم الإجتماع» يجب أن يشملَ جميع الجهود في نواحي الاجتماع الإنساني. إن علم الأخلاق وعلم السياسة وعلم الاقتصاد وعلم الحقوق ليست كلُّها سوى مظاهرَ لهذا العلم الشامل الذي نسميه «علم الاجتماع».

وهنا يذكر مؤرخو العلم والفلسفة في أوروبة أن فضل أوغست كونت لا يرجع إلى «أنه أول من درس الحادثات الاجتماعية، بل إلى أنه أول من نظر إلى المجتمع على أنه كُلٌ، ثم اتخذه من أجل ذلك موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه».

ونحن إذا تأملنا مقدمة ابن خلدون بأيسر نظر انكشف لنا أن هذا الذي يُعزى الفضلُ فيه إلى أوغست كونت قد فعله ابن خلدون كُلَّهُ مفصلاً واضحاً قبل أربعمائة وخمسين عاماً على الأقل.

ومع إننا لا ندفع أوغوست كونت ولا غيره عن العبقرية والفضل، فإنّ الإنصاف يقضي أن نذكر الفضل لصاحبه الأول، أو لصاحبه الحقيقي على الأصح: عبدِ الرحمن ابن خلدون. إن ابن خلدون لم يؤسِّسْ علم التاريخ فقط، بل ابتدع علم الاجتماع أيضاً.

* * *

ويجب علي الاّ أمسحَ القلم قبل أن أدل على عبقرية أخرى لعبد الرحمن ابن خلدون: لقد أرّخ ابن خلدون في الفصل السادس من «مقدمته» جميع العلوم العارضة في العمران ووصفها وصف فاهمٍ منصف. وإن من يدرس هذا الفصل بإنعام نظر تتبينُ له تلك العبقرية الفذّة في ابن خلدون.

الهوامش

(١) خفقه: ضربه. الدرة (بكسر الدال وتشديد الراء): سوط.

(٢) تاريخ بغداد: ٢٢٧.

(٣) القرآن الكريم، سورة النساء ٤: ٣، ١٢٩.

(٤) راجع الأسرة في الشرع الإسلامي، للدكتور عمر فروخ، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٧٠هـ = ١٩٥١م، ص ٨٧ وما بعدها، وخصوصاً ٨٨ وما بعدها.

(٥) السلم بفتح السين وكسرها تذكر وتؤنث.

(٦) أي الفقهاء ورواة الحديث المتقدمين في الزمن.

(٧) Introduction to the Hist. of Science I 508.

(٨) الأشراف.

(٩) خبط (بتشديد الباء) عليه عقله: (شوّشه).

(١٠) راجع دراسات عن مقدمة ابن خلدون، تأليف ساطع الحصري جزآن، بيروت ١٩٤٣ و ١٩٤٤؛ (الطبعة الثانية، القاهرة، دار المعارف).

(١١) ساطع الحصري ١: ٣٥.

(١٢) نفسه ١: ٤٠ ـ ٤١.

(١٣) الفتى: السيد الجريء الشجاع.

(١٤) راجع مقدمة ابن خلدون ص ٥، ٦، ٩، ١٠، ٢٨، ٢٩ الخ..

(١٥) في الأصل: «نشيط»، وهو خطأ مطبعي ظاهر.

(١٦) يقصد ابن خلدون بالبدو «البادية» وهو استعمال صحيح.

(١٧) الكن: المسكن.

(١٨) الثغر هو المكان الذي يخشى منه مجيء العدو براً أو بحراً.

(١٩) المبايعة بالملك، وما يتبع ذلك من الوجاهة والاحتفال.

(٢٠) يحسن بمن أراد التوسع في هذين الموضوعين أن يراجع «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» لساطع الحصري (بيروت) ٢: ٧٩ ـ ١٤٩.

(٢١) كذلك في الأصل. ولعل الأصوب ثلاثة تكرارات.

(٢٢) الولد (بضم الواو، أو بفتح الواو واللام) **الأطفال**.

(٢٣) شدا: عرف شيئاً قليلاً، ولكن ابن خلدون يستعملها بمعنى اشدى: أجاد.
(٢٤) الشادي: أرادها ابن خلدون من اشدى أي أجاد، والشادي هو المُجيد.
(٢٥) دراسات عن مقدمة ابن خلدون ١: ١٧٥.

الباب الثاني

(للدكتور حسان حلاق)

- الفصل الخامس: الطب.
- الفصل السادس: الرياضيات والهندسة والعمارة.
- الفصل السابع: الفيزياء والكيمياء والتعدين.
- الفصل الثامن: الفلك والتقويم.
- الفصل التاسع: علم الجغرافيا.
- الفصل العاشر: التوثيق والمكتبات والأكاديميات والتأريخ.
- الفصل الحادي عشر: فنون النحت والنقش والتصوير.
- الفصل الثاني عشر: الموسيقى.

الفصل الخامس

الطب

نبذة في تاريخ الطب قبل العرب والإسلام

تعرف الإنسان عبر أجياله إلى العديد من أنواع الطب الممزوج أحياناً بالسحر والشعوذة، والضرورة الملحة كانت الحافز الأساسي لتطور الإنسان في علم الطب، فقد استطاع الإنسان تعلم أساليب «التجبير» للعظام المكسورة أو المخلوعة، وكان يحسِّن في أساليبه مع مرور الزمن وكثرة حالات الكسر، كما اضطر الإنسان إلى التوليد، ولا عجب أن المرأة الأولى كانت تولد نفسها، ولا تزال إلى الآن بعض القبائل الأفريقية المتأخرة وقبائل الرحل يتبعون هذا الأسلوب البدائي. غير أن الحالات الخطرة التي كانت تمر بها المرأة اضطرت الإنسان القديم إلى تحسين وسائل معالجاته لموضوع وطوارىء التوليد، ومنها على سبيل المثال لا الحصر ما عرف في العهد الروماني باسم «العملية القيصرية» التي اتخذت اسمها من الأمبراطور قيصر.

ولقد أثبتت الاكتشافات الأثرية سواء في بلدان المشرق أو المغرب أن العديد من الجماجم الإنسانية قد أجريت فيها عمليات جراحية بسبب الثقوب الموجودة في الجماجم. فقد عرف أطباء مصر واليونان والعرب مثلاً أدوات العمليات الجراحية ومنها المثاقب التي عرفت منذ العصر الحجري القديم بدليل وجود مثاقب في أماكن أثرية قديمة. وكانت عملية جرح الجمجمة عملية شاقة على المريض وإن كانت سهلة على الجرّاح، وحرصاً على

تخفيف الألم عن المريض وتبعاً للحاجة كان لا بد من اكتشاف واستخدام مواد التخدير المكتشفة من مواد عشبية ونباتية.

ويعتبر الطب المصري الفرعوني من أقدم الطب العالمي ولا شك بأن المصريين القدماء قد مارسوا أنواعاً من الطب منذ عصور ما قبل التاريخ (أي قبل الميلاد بعدة آلاف من السنين). فالختان عرفه المصريون منذ القدم، وقد بدا واضحاً من خلال الجثث المحنطة التي استخرجت من مقابر ما قبل التاريخ (أي حوالي ٤٠٠٠ ق. م). كما تأكد ذلك من خلال تصوير المصريين لهذه العملية على ألواح حجرية لا سيما في مدينة «سقارة». وبالرغم من أن الطب ارتبط بالدين المصري القديم وبالكهانة وأحياناً بالسحر والتنجيم، غير أن ذلك لم يمنع من تطور الطب عند المصريين.

ولقد عرفت العصور المصرية القديمة الكثير من الأطباء المهرة، فقد كان «أمنحتب» وزير الملك زوسر في القرن الثلاثين ق. م طبيباً وفلكياً ومهندساً معمارياً. وعرف عنه أنه كان معبوداً مصرياً بسبب مهارته الطبية. ورفعه المصريون إلى مصاف الألهة وجعلوه «رب الشفاء». كما وجد في مقبرة الأسرة الرابعة (٢٩٠٠ ـ ٢٧٥٠ ق. م) دلائل تشير إلى مهارة أحد أطباء الأسنان، فقد وجد في فك سفلي أجريت فيه عملية لتصريف الإفرازات من خراج تحت الضرس الطاحن الأول.

بالإضافة إلى ذلك فقد وجدت برديات من القرنين السابع عشر والسادس عشر قبل الميلاد تشير إلى أهمية الطب المصري، فالبردية المعروفة باسم «بردية ايبرز» حوت على (٨٧٧) وصفة طبية لأنواع متعددة من الأمراض أو أعراضها وبينها الأمراض التالية: الأمراض الباطنية، أمراض العين، الأمراض الجلدية، أمراض الأطراف، أمراض الرأس، أمراض اللسان والأسنان والأنف والأذن، أمراض المنزل، والأمراض الجراحية. وهناك بردية أخرى تعرف باسم «بردية سميث» (Smith Paper) وقد وردت فيها (٤٨) حالة

مرضية عن أمراض الرأس والجمجمة والقفص الصدري والعمود الفقري، كما ورد فيها كيفية المعالجة والتشخيص. كما يتضح أن الطبيب الذي كتب «بردية سميث» أدرك أهميـة النبض والصلة بينه وبين القلب، وأن القلب هـو القوة المحركة للنظام في الجسم. كما أن الطبيب المصري أدرك أسرار الدورة الدموية. فضلاً عن إدراكه لجهاز القلب وأمراض الرأس والجمجمة.

أما فيما يختص بتاريخ الطب في بلاد ما بين النهرين (العراق) فإن أقدم ما كتب عنه من إيضاحات إنما يعود إلى الألف الثالث ق. م ويلاحظ بأن أعظم وثيقة تتعلق بالطب البابلي هي ما جاء في قانون حمورابي، وهو بصورة عامة يتحدث عن الأطباء الجراحين دون سواهم، وقد ركز هذا القانون على مهنة طب الجراحين بصورة خاصة تبعاً لأهميتها وعلاقتها بحياة أو موت الإنسان اعتماداً على المعتقدات الدينية السائدة في تلك الفترة.

أما فيما يختص بالتشريح البابلي للجثث الإنسانية والحيوانية فإنها حقيقية ولكنها ليست قائمة على أسس صحيحة، بل أنها كانت قائمة على أسس بدائية، بينما المصريون تقدموا عنهم بعض الشيء في هذا المجال. وجاءت معرفة البابليين ببعض أعضاء الجسد الداخلية نتيجة تقطيعهم للحيوانات التي كانت تذبح إرضاء للآلهة أو لإطعام الناس، أو نتيجة الحروب التي كانت تسفر عن مقتل عدد من الجند والناس فيعمدون إلى تشريحها. واعتبر البابليون أن الكبد في الإنسان هو من أهم أحشائه الداخلية ويعود سبب ذلك - كما يعتقد - إلى كثرة الدم المتوفر فيه، ولاعتقادهم بأن الدم هو السائل المؤدي إلى الحياة أي أنه «سائل الحياة». كما توصل البابليون أيضاً إلى أهمية القلب واعتبروه أنه مكان الإدراك والاستيعاب، بينما الكبد هو مكان الشعور والعواطف.

أما علم الطب عند اليونان فهو نتيجة لتجارب يونانية محلية وللتفاعل بين المصريين وبين المناطق والشعوب الأيجية واليونانية، فمن الثابت أن العلاقات

الثنائية بين مصر وبلاد اليونان ازدادت زمن الأسرة المصرية العشرين في الفترة الممتدة (٦٣٣ ـ ٥٢٥ ق. م). ففي هذه الفترة شهدت مصر تواجداً يونانياً في أراضيها، وقد سمح الملك أحمس الثاني لليونانيين أن يبنوا لهم مدينة «نوكراتيس» التي أضحت فيما بعد أكبر مركز تجاري في مصر، وأصبحت هذه المدينة أيضاً نقطة اتصال مستمر بين مصر وبلاد اليونان. ولا بد من الإشارة إلى أهمية مدينة «نوكراتيس» على الصعيد الحضاري، فهي سبقت تأسيس مدينة الإسكندرية أي أنها بنيت في القرن السادس ق. م. ومما يؤكد أثر الطب المصري على الطب اليوناني ما ذكره هيرودوت من «أن صناعة الطب موزعة بين المصريين إلى حد أن كل طبيب يداوي مرض واحد لا أكثر، والبلاد مملؤة بالأطباء بعضهم للعين، وبعضهم للأسنان وبعضهم لأمراض البطن، وبعضهم للأمراض الخفية» وقد تأثر اليونان بهذا التصنيف الطبي المصري كما أن أطباءهم وكهانهم انتقلوا فترة إلى معابد مصر فتأثروا بوسائل أطباء وكهان مصر في تلك الفترة.

ويمكن أن نتلمس بعض نواحي ومظاهر الطب اليوناني فيما ذكره هوميروس في أشعاره، فأشار إلى أن من الأطباء ذوي تجربة من جراء الحروب وجرحاها وطرق معالجة الجروح، ومن ذلك أنهم عرفوا كيف يدهنون الأجسام بالزيت، وأن أصحاب البصيرة منهم توفرت لهم الفرص لمعرفة التأثيرات الناجمة عن جروح معينة ومعرفة مظاهر الإغماء والتشنج، ومنهم من اعتنى بالطب الباطني وباستخدام العقاقير العشبية والمخدرة، وأن بعض النساء اليونانيات كن من الطبيبات الماهرات.

أما أول اتجاه في الطب اليوناني فهو الذي ارتبط بالطبيب «هيبو قراط» (hippocrates)، وهناك مجموعة من الأبحاث والدراسات تعرف باسم «ذخيرة هيبوقراط». ومن المحتمل أنها كتبت في الفترة ٤٥٠ ـ ٣٥٠ ق. م. وهي

ذات صيغة كلينيكية علاجية. ومن أشهر ما نقل عن هيبوقراط هو تحذيره للأطباء من إطعام المصابين بالحمى.

أما أهم المراكز الطبية في اليونان فهو مركز «كروتون» وكان المعلم الأول لهذه المدرسة «ألقمايون الكروتوني» تلميذ فيثاغورس. وقد اشتهر عن «ألقمايون» أنه بحث في أعضاء الحس لا سيما العين، وكان أول من حاول إجراء عملية جراحية في العين. كما اشتهر بأنه صاحب النظرية الطبية القائلة بأن الصحة هي «توازن قوى البدن» فإذا تغلبت إحداها انعدم الإتزان وحدثت حالة تسلط ومرض.

كما أشارت المصادر اليونانية إلى أماكن أخرى تمركز فيها الفكر الطبي لا سيما منطقتي: كنيدوس وكوس، حيث تأسست فيها مدرستان من أشهر مدارس الطب اليونانية. ففيما يختص بمدرسة كنيدوس فإنها اهتمت بالطب الخاص، وأن أطباءها عرفوا سبعة من أمراض المرارة وإثني عشر من أمراض المثانة وإن كان البعض يشك في ذلك. أما مدرسة كوس فقد اهتمت بالطب العام، ومن أهم أطبائها العلماء «أبقراط الكوسي» المولود عام ٤٦٠ ق. م. ونظراً لأهمية علومه ومصنفاته الأبقراطية فإننا سنذكر منها: علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء للأمراض المتعددة، علم الصحة والعلاج، علم الطب النفسي، المرض المقدس أو الصرع، الأنذار المرضي، التدبير الصحي في الأمراض الحادة مع مجموعة كبرى من مؤلفاته الطبية.

أما الطب الأرسطي اليوناني فقد ظهر في القرن الرابع ق. م، وبالرغم من إن أرسطو عاش في بيئة علمية إذ أن والده كان طبيباً، غير أن أرسطو نفسه لم يكن طبيباً، لكن كثيراً من الأطباء أعجبوا بفلسفته واتجاهه العلمي، ولذا كان له أثر واضح في تقدم الطب، ومن آثاره ظهور مدرسة طبية عرفت باسم المدرسة «الدوجماتية» وإن كان يوجد في اليونان في القرن الرابع مدرستان هما: الأكاديمية والليكيوم، وطبيب مشهور معاصر لأرسطو هو ديوكليس

الكاريستي. كما ظهر في هذا القرن براكساجوراس وهو أول من فرق بين الأوردة والشرايين، وقال بأن الأوردة تحمل الدم، بينما الشرايين مملؤة بالهواء. وقد استطاع أيضاً القيام بدراسة النبض.

أما فيما يختص بآراء أرسطو في الطب والتشريح، فالمعروف عنه أنه اعتمد أسلوب التشريح المقارن لأنه كان عالماً في الحيوان، ودرس المعدة في الحيوانات المجترة.

ومن الدراسات والكتب الهامة لعلم الحيوان وعلم الأحياء عند أرسطو تتمثل في عدد من الكتب وهي التالية:

De anima, Historia animalium, De Partibus animalium; De motu animalium, De incessu animalium, De generetione animalium.

وتبحث هذه الكتب بعض الموضوعات الرئيسية في علم الأحياء، وبالرغم من أن بعض معلوماتها تعتبر الآن غير هامة، غير أن الكثير من معلوماتها الأخرى لا تزال إلى الآن صحيحة. ويذكر بأن الإسكندر الكبير من بين الذين ساعدوا أرسطو في جمع معلوماته، فأمده بمعلومات وعينات جلبها من مناطق مختلفة من العالم.

ويلاحظ بأن أرسطو اقتحم مجالات البحث في علم الأحياء من تشريح مقارن إلى وظائف الأعضاء وعلم الأجنة وطبائع الحيوان وعلم الأنسجة، واعتبر أن الأنسجة ستة هي: الدم، الدهن، المخ، النخاع، العظم، واللحم. كما بحث أرسطو في تلك الكتب عن التغذية وكيفية تحويل الطعام المأكول إلى غذاء يحمله الدم إلى أجزاء الجسم.

أما تعريف النفس فقد رأى أرسطو أنها هي «أول مرتبة من مراتب الوجود في الجسد الطبيعي الذي توجد فيه الحياة بالقوة، والجسد بهذه الصفة هو الجسد ذو الأعضاء، وكل الكائنات الحية لها نفس غذائية، وكل الحيوانات

لهـا فوق ذلـك نفـس حساسـة تعينهـا على الحس، وعـلاوة على ذلـك فبعض الحيوانات الراقية لها فوق ذلك نفس شهوانية محركـة، ثم أن الإنسـان لـه فوق ذلك نفـس عاقلة».

كمـا استطاع أرسـطو أن يبحث في علم الأجنة ويطور هذا العلم، فقـد أدخـل طرق المقـارنة في هـذا العلم وميز بين الخصـائص الجنسية الأسـاسيـة والقانونيـة، وشرح وظـائف الحبل الصري والمشيحة شـرحاً حقيقيـاً، غير أنـه أخطأ في بعض التفسيرات لا سيما حول قـوله بـأن الذكـر لا يمد الأنثى بشيء ملمـوس في عملية التلقيـح، وأخطأ في معلومـاته عن رأس الـدودة الشريـطية وأخـطأ في تفسيره لـوظيفة خصيـة الحيـوانـات. وقـد أورد أرسـطو الكثيـر من التفسيرات لأجنة الأسماك والطيور وسواهما.

ولقد تعرف الإنسـان القديم إلى أهمية النباتات والأعـشاب فجعلهـا دواء لبعض الأمـراض التي عانـوا منها سـواء في مصـر أو بـلاد مـا بين النهـرين أو اليـونـان أو الصين أو الهنـد. فعـرف الأعشـاب المغـذيـة والمنشـطة والمقيئـة والملينـة والمسكنة والمخـدرة والمدرة للبـول أو للطمث والمخفضـة للحـرارة والسامة والتي تسقط الجنين وللسعال ولآلام الصدر. . .

وقد ذكر أبقراط ما يقارب (٣٠٠) نوعاً من النبات، كما وردت معلومات كثيـرة عن النبات في كتـاب (De Plantis) المنسوب إلـى أرسطـو خـطأ، وأول ترجمة عربية له قام بها إسحق بن حنين في النصف الثاني من القرن التاسع.

أما ثيوفر استوس فهو أحد المشاهير في علم النبات بالإضافة إلى علومـه الأخرى وبرز في النبات في كتابين كبيرين هما: تاريخ النبات وعلل النبات (His-toria de Plantis) وكتاب (De Cauiss Plantis) وقد ضمت كتاباتـه الكثير من المعلومات النباتية وتفسير ظواهرها والتكاثر والأشجار البرية وأخشـاب الأشجار والشجيرات والنباتات العشبية وعصير النباتات وتوالد النباتـات وأثمارهـا وتهيئة

التربة لها وزراعة الكروم وعوائق النمو من الآفات والطعم والرائحة في النباتات.

والأمر اللافت للنظر بأن ثيوفر استوس تحدث عن ما يقارب (٥٥٠) نوعاً وسلالة من النباتات المعروفة المزروعة أما النباتات البرية فإنه لم يقم بإحصائها، وإن كان قد حاول استغلالها لتكون صالحة للزراعة المفيدة.

الطب عند العرب والمسلمين

عرف العرب قبل الإسلام الطبابة التي تطورت تطوراً بارزاً مع ظهور الإسلام ونشأة الدولة الإسلامية في مختلف مراحلها وتكويناتها السياسية. ويروي أبو القاسم صاعد الأندلسي في كتاب «طبقات الأمم» أن العرب والمسلمين اهتموا بالطب بجانب اهتمامهم البالغ بلغتهم ومعرفة أحكام شريعتهم عملاً بقول الرسول (ﷺ): «تداووا عباد الله، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له دواء غير واحد» سئل: يا رسول الله ما هو؟ قال: «الهرم». ولا بد من الإشارة إلى أنه نظراً لأهمية الطب النبوي سواء فيما يختص بالطب الجسدي أم النفسي ومختلف الأمراض، فقد جمع ابن قيم الجوزية في كتابه «الطب النبوي» مختلف ممارسات ومعالجات الرسول محمد (ﷺ) في مختلف الأمراض وفي مختلف الحالات.

وأخذ المسلمون ينهلون من مختلف العلوم ومن ضمنها الطب طاعة لأوامر الله عز وجل، وتلبية لمتطلبات المجتمع الصحية، وتلبية لطموحاتهم العلمية، والآيات القرآنية التي تحض على العلم والتعلم كثيرة ومنها على سبيل المثال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].
والآية ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾[2]. كما أن

---

(١) سورة الزمر، الآية ٩.

(٢) سورة المجادلة، الآية ١١.

الأحاديث الشريفة كثيرة حول العلم والعلماء ومنها: «أن العلماء ورثة الأنبياء» «يوزن مداد العلماء بدم الشهداء يوم القيامة» وقول الرسول الكريم أيضاً: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له».

ونتيجة لنبوغ المسلمين والعرب في الطب صار العلماء يأتون من أنحاء العالم الغربي (الأوروبي) إلى مدارس المسلمين وحواضرهم لنهل العلوم الطبية والصيدلانية والكيميائية وغيرها من العلوم.

ومن الأهمية بمكان القول أنه نظراً لكثرة الأطباء المسلمين، فقد ظهرت مؤلفات خاصة عن أسماء الأطباء وحياتهم وأهم أعمالهم ومؤلفاتهم في ميادين الطب والمعالجة والأدوية. يأتي في مقدمتها كتاب البيبلوغرافيا الطبي لابن أبي اصيبعة المعروف باسم «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» وكتاب «الفهرست» لابن النديم وكتاب ابن جلجل «طبقات الأطباء والحكماء» وكتاب ظهير الدين البيهقي «تاريخ الحكماء» وكتاب طاش كبرى زاده «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» وسواها الكثير من المؤلفات التي تتحدث عن الطب والأطباء لا سيما كتب الأطباء العرب أنفسهم الذين سنتحدث عنهم في هذه الدراسة.

ومن الأطباء الذين ظهروا في بداية العهد الإسلامي نذكر منهم على سبيل المثال: الحرث بن كلدة الثقفي، وكان من الطائف، تعلم الطب في نواحي فارس، وبقي يداوي طيلة عهد الخلفاء الراشدين. وقد سأله مرة الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) ما الدواء؟ فقال الحرث: الأزم أي الحمية. وقد سمي الحرث يومذاك طبيب العرب.

ومن الأطباء العرب النضر بن الحرث بن كلدة وابن أبي رمثة التميمي وعبد الملك بن أبجر الكناني وابن أثال النصراني وأبو الحكم وحكم الدمشقي. ومن أطباء بني أمية تياذوق الذي سأله الحجاج مرة

نصيحة طبية فقال له: «لا تنكح إلا شابة، ولا تأكل من اللحم إلا فتياً، ولا تشرب الدواء إلا من علة، ولا تأكل الفاكهة إلا في أوان نضوجها، وأجد مضغ الطعام، وإذا أكلت نهاراً فلا بأس أن تنام، وإذا أكلت ليلاً فلا تنم حتى تمشي ولوْ خمسين خطوة» فقال له بعض من حضر: إذا كان الأمر كما تقول فلم هلك أبقراط، ولم هلك جالينوس وغيرهما ولم يبق أحد منهم؟ قال تياذوق: «يا بني قد احتججت فاسمع أن القوم دبروا أنفسهم بما يملكون وغلبهم ما لا يملكون ـ أي الموت ـ وما يرد من خارج كالحر والبرد والوقوع والغرق والجراح والغنم وما أشبه ذلك» وأوصى تياذوق الحجاج أيضاً فقال له: «لا تأكلن حتى تجوع ولا تتكارهن على الجماع ولا تحبس البول، وخذ من الحمام قبل أن يأخذ منك» وقال أيضاً للحجاج مكملاً نصيحته الطبية: «أربعة تهدم العمر وربما قتلن: دخول الحمام على البطنة، والمجامعة على الامتلاء، وأكل القديد الجاف، وشرب الماء البارد على الريق. وما مجامعة العجوز ببعيدة منهن».

وهكذا يلاحظ بأن ما أورده الطبيب العربي تياذوق من مبادىء صحية وغذائية أخذت بها النظريات العلمية الحديثة وطبقها الأطباء في نصائحهم لمرضاهم. علماً أن تلك النصائح الطبية العربية المتوارثة لا يزال معمولاً بها في مختلف المناطق العربية والإسلامية. ولا يزال بعض المسلمين يأخذون بما جاء به كتاب ابن قيم الجوزية عن «الطب النبوي» اقتداء بالرسول الكريم.

وشهد العهد الإسلامي الأول وجود طبيبات ماهرات يأتي في مقدمتهن زينب طبيبة بني أود طبيبة الحكالة المختصة بأمراض العيون.

ومن الأطباء العرب الذين ترجموا بعض كتب الطب اليونانية: الطبيب النصراني جرجس، وهو أول من ابتدأ في ترجمة الكتب الطبية إلى اللغة العربية في زمن أبي جعفر المنصور على حد ما جاء في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء». ومن بين الأطباء المترجمين حنين بن إسحق، وكان عالماً

بأربع لغات وهي: العربية، السريانية، اليونانية، والفارسية. وابنه إسحق بن حنين وكان كوالده عالماً بالطب واللغات. ومن المترجمين الأطباء: قسطا بن لوقا البعلبكي، وابن شهدي الكرخي، والحجاج بن مطر، وأيوب الرهاوي، ومحمد بن موسى المنجم، وأحمد بن محمد المعروف بان المدبر الكاتب، ومحمد بن عبد الملك الزيات وسواهم الكثير.

ومن بين الأطباء العراقيين وأطباء الجزيرة وديار بكر التي شهدتهم الحضارة العربية والإسلامية: يعقوب بن إسحق الكندي، وأحمد بن الطيب السرخسي، وأبو الحسن بن ثابت بن قرة، وسنان بن ثابت بن قرة، وأبو إسحق إبراهيم بن زهرون الحراني وسواهم.

أما الأطباء المغاربة الذين ظهروا في المغرب العربي فنذكر منهم على سبيل المثال: إسحق بن عمران، وإسحق بن سليمان، ابن الجزار، ابن السمينة، أبو القاسم مسلمة بن أحمد، ابن السمح، أبو الحسن علي بن سليمان الزهراوي، أبو مروان بن زهر، أبو العلاء بن زهر، أبو مروان بن أبي العلاء بن زهر، وأبو جعفر بن هارون الترجالي وسواهم.

ومن أطباء مصر: إبراهيم بن عيسى، خلف الطولوني، نسطاس بن جريج، إسحق بن إبراهيم بن نسطاس، سعيد بن البطريق، التميمي، ابن الهيثم، المبشر بن فاتك وسواهم الكثير.

أما أطباء الشام فمنهم: أبو نصر الفارابي، عيسى الرقي، جابر بن منصور السكري، ظافر بن جابر السكري، جمال الدين بن الرحبي، كمال الدين الحمصي، موفق الدين عبد اللطيف البغدادي، سديد الدين أبو منصور، رشيد الدين بن الصوري، وبدر الدين بن قاضي بعلبك وسواهم الكثير. كما أشار ابن جبير أثناء رحلته إلى بلاد الشام إلى وجود البيمارستانات المتخصصة بما فيها بيمارستان المجانين. ولا بد من الإشارة إلى أن الأطباء

العرب والمسلمين قد اشتغلوا بمختلف فروع الطب والجراحة وبكل ما يتعلق بجسم الإنسان، بالإضافة إلى أنهم استطاعوا ربط الأمراض الجسدية بالأمراض النفسية. وقد أكد جابر بن حيان أن تعادل المواد الكيمائية في جسم الإنسان، يعتبر حصانة من الأمراض، فمتى حصل التعادل، وجد عند الإنسان مناعة قوية ضد الأمراض الخطيرة مثل البرص أو الجذام. كما قام عبد الملك ابن أبي العلاء بن زهر (المقلب بأبي مروان) بدراسة مفصلة عن مرض السرطان في المعدة والبلعوم، ادهشت علماء وأطباء العصر الحديث. وقد استطاع أطباء العرب تنظيف المعدة التي تعرضت للتسمم. باستخدام أنبوب المعدة. وكانوا يدركون تماماً مبادىء علاج العضو بالعضو. وهذه الطريقة في المعالجة التي نسبت في أوائل القرن العشرين إلى «براون سيكوارد» كان الأطباء العرب قد أطلعوا عليها وطبقوها قبل عدة قرون قبله.

والجدير بالذكر في هذا المجال أن أطباء العرب والمسلمين أول من عرف أن بعض الأمراض تنتقل بالعدوى، مثل مرض الجدري والكوليرا والطاعون. كما أنهم أول من وضعوا نظام الامتحانات الطبية، ومنحهم شهادة تحت إشراف لجنة طبية متخصصة. وهم أول من خصصوا البيمارستانات المتخصصة لبعض الأمراض الجسدية والعصبية والجلدية.

وكان ابن زهر الأندلسي أول من وصف خرّاج الحيزوم والتهاب الناصور الناشف والانسكابي ومرض البواسير. وكان ابن سينا أول من كشف العضيلية الموجودة في الإنسان المسماة (الانكلستوما) وكذلك المرض الناشىء عنها (الرهقان). وكان نجيب الدين السمرقندي أول من اكتشف ورم الكلية.

وكان للنساء دور بارز في حقل الطب، فبالإضافة إلى الطبيبة زينب طبيبة بني أود طبيبة أمراض العيون، برزت أم عطية الأنصارية التي كانت ماهرة في أمور الجراحة وتداوي الجرحى زمن الرسول. أما الشِّفَاء بنت عبد الله فكانت طبيبة مشهورة بمداواة الأمراض الجلدية. وكانت الطبيبة رفيدة

مشهورة بالجراحة أيضاً ومداواة الجرحى زمن الرسول محمد (ﷺ). كما عرفت أسرة آل زهر بعض نسائها وبناتها ممن عملن في حقل الطب.

والحقيقة فإن المسلمين والعرب قدموا للحضارة العالمية إسهامات عديدة في مختلف جوانب العلوم الطبية، لأن علومهم لم تكن قائمة على الترجمات اليونانية فحسب، وإنما أضافوا إليها إضافات أساسية، علماً أن علومهم الطبية قامت أيضاً على البحث والتجربة والاختبار سواء في المختبرات أم في البيمارستانات (المستشفيات).

وقد بقيت أوربا بين القرنين الأول والخامس الهجري أي بين القرنين السابع والحادي عشر الميلادي في ركود وتخلف وانخطاط علمي. في حين كانت الحضارة العربية والإسلامية تنير الحواضر والمدن. ولم يتغير واقع أوربا إلا منذ اتصالها بالمسلمين عبر المعابر الحضارية في العصور الوسطى المتمثلة بالأندلس وصقلية وبلاد الشام، فبدأت تتحول من واقع التخلف إلى واقع العلم.

وتشير بعض المصادر إلى أن كتاب الطبيب علي بن العباس «كامل الصناعة» كان أول كتاب عربي ترجم إلى اللاتينية، وأن هذا الكتاب بالإضافة إلى كتاب القانون وكتاب الحاوي لقي عناية فائقة وظلت ترجمته تدرس في الجامعات الأوروبية حتى أواسط القرن السادس عشر. ولهذا يعتبر كتاب «كامل الصناعة» المعروف بالكتاب الملكي من الكتب التي يبدأ بها عهد الطب في أوروبا، وقد ترجمه قسطنطين الأفريقي إلى اللاتينية بين عامي (١٠٧٠ ـ ١٠٧٨ م) وترجمه ثانية إتيان الأنطاكي عام (١١٢٧ م). وقد عرف علي بن عباس الأهوازي (المتوفى ٣٨٤ هـ ـ ٩٩٤ م) في أوروبا باسم (Hal-ly Abbas). وقد تميز كتابه هذا وبقية مصنفاته باعتمادها على المشاهدات العملية في البيمارستانات (المستشفيات). وكانت مصنفاته تبرز حفظ الصحة

التي هي أهم من وسائل العلاج. وأكد على أهمية ممارسة الرياضة لحفظ الأبدان وحذر من ممارستها بعد الأكل مباشرة. واهتم أيضاً بطب الجراحة ووصف علاج قطع الشريان والورم المسمى (أنورسما Aneurysm) . ودرس مرض الصرع (أفيلبسيا) وأمراض العيون والأسنان، وأشار إلى أهمية الدورة الدموية في الأوعية الشعرية. وقد أولى الأهوازي اهتماماً بالغاً بحركة الرحم عند المرأة وتطور الجنين وكيفية تكوينه. كما بحث علي بن عباس عن سرطان الرحم وأعطى تشخيصاً علمياً ممتازاً له. ومن اهتماماته إجراء العمليات الجراحية منها عملية اللوزتين. أما نصائحه للأطباء فقد تمثلت بالنصيحة التالية: «ينبغي للطبيب أن يكون طاهراً ذكياً ديناً، مراقباً لله عز وجل، رقيق اللسان، محمود الطريقة، متباعداً عن كل نجس ودنس وفجور، وأن لا يفشي للمرضى سراً، ولا يطلع عليه قريب أو بعيد، فإن كثيراً من المرضى يعرض لهم أمراض يكتمونها عن آبائهم وأهاليهم ويفشونها للطبيب... ومما ينبغي لطالب هذه الصناعة أن يكون ملازماً للبيمارستان ومواطن المرضى، كثير المداولة لأمورهم وأحوالهم مع الحذاق من الأطباء، كثير التفقد لأحوالهم والأعراض الظاهرة فيهم، متذكراً لما كان قد قرأه في تلك الأحوال، ومما يدل عليه من الخير والشر، فإنه إذا فعل ذلك بلغ من هذه الصناعة مبلغاً حسناً، ووثق به الناس ومالوا إليه ونال المحبة والكرامة».

ومن المصنفات الهامة في مجال الطب والتي تأثرت بها أوروبا تأثيراً بالغاً كتاب أبو بكر الرازي (عاش بين ٢٤٠ ـ ٣٣٠ هـ، ٨٥٤ ـ ٩٣٢ م) «الحاوي» وهو يعتبر من أعظم كتب الطب قاطبة حتى نهاية العصور الحديثة. وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية عام ١٢٧٩ م بواسطة الطبيب فرج بن سالم بأمر من شارل الأول. وكانت الترجمة بعنوان «Liber Dictus El havi» كما ترجم ثانية في البندقية عام ١٤٥٢ م وكان عنوانه باللاتينية «Continens Rasis» ثم طبع عدة مرات ابتداء من السنة ١٤٨٦. واعتبر أطباء أوروبا بأن

الرازي هو أعظم أطباء الطب السريري (الكلينيكي) في العصور الوسطى. وما زال الغربيون يعترفون بفضل الرازي ومآثره الطبية، مما دعا جامعة برنستون في الولايات المتحدة الأميركية لإطلاق اسمه على أفخم أجنحتها تقديراً لفضله وعلمه.

ومن أهم الكتب الطبية التي ألفها الرازي وانتقلت إلى أوروبا كتاب الطب المنصوري وترجم إلى اللاتينية باسم:

«Liber ad Almansorem) . ومن كتبه ومقالاته التي ترجمت إلى اللاتينية والعبرية: كتاب اقرابازين، وكتاب تقسيم العلل المعروف باسم كتاب التقسيم والتشجير، رسالة في الفصد، كتاب الفصول، مقالات في الحصى في الكلى والمثانة، أمراض المفاصل، أمراض الأطفال، ومقالة خواص الأعضاء.

والحقيقة فإن الرازي لم يكن طبيباً فحسب، وإنما كان موسوعة علمية. فبالإضافة إلى الطب كتب في الكيمياء والرياضيات والفلسفة والأخلاق والميتافيزيقا والدين وقواعد اللغة والموسيقى والتيارات الهوائية.

وكان الرازي قد تولى إدارة بيمارستان الري ثم البيمارستان العضدي في بغداد. لهذا اشتهر بطبه السريري وملاحظاته الدقيقة في وصف الأمراض وأعراضها. ويروى عن الرازي قصة انتشرت بين الأطباء والحواضر الإسلامية، مؤداها أن عضد الدولة استشار الرازي في موقع بناء البيمارستان العضدي؛ فأخذ الرازي قطعة من اللحم ووضعها في أماكن مختلفة من بغداد. وبعد فحص اللحم اقترح على الخليفة بناء البيمارستان في المكان الذي كان فيه اللحم أقل ميلاً إلى التعفن. وبهذا ربط الرازي بين البيئة وصحة الإنسان. ومنذ ذاك الوقت اختاره عضد الدولة مديراً للبيمارستان.

ويعتبر الرازي أول من شخّص مرض الحصبة والجدري، وقد أثنى عليه

ابن النديم في «الفهرست» بقوله: «أوحد دهره وفريد عصره، قد جمع المعرفة بعلوم القدماء وسيما الطب. . .». والرازي هو الذي ابتكر خيوط الجراحة المعروفة بالقصاب والمعروفة بالإنجليزية باسم (Tug Tuc) وهو أول من صنع مراهم الزئبق. ووصف أمراض الأطفال والنساء والولادة والرمد، والأمراض التناسلية وجراحة العين.

والمعروف عن الرازي أنه كان يؤمن بالتجربة والاختبار، لهذا قام بنفسه ببعض التجارب على الحيوان كالقرود. وقام بتجارب عديدة في مختلف أنواع الطبابة. والمعروف أيضاً بأن للرازي حوالي مئتين وعشرين مؤلفاً في مختلف العلوم. ومن هنا ندرك مدى معرفته وعلمه وأثره في العالمين الإسلامي والأوروبي.

ومن كتب الطب الهامة التي أثرت تأثيراً بارزاً وهاماً في أوروبا منذ العصور الوسطى كتاب «القانون في الطب» لابن سينا. وهو يعتبر من الكتب الجامعة لمعارف وعلوم الطب التي أجراها الأطباء الذين سبقوا ابن سينا. وقد قام بترجمته إلى اللاتينية جيرارد الكريموني في القرن الثاني عشر. وقد طبع وترجم عدة مرات حتى القرن السادس عشر في البندقية وميلانو ولوفان ببلجيكا ونابولي، كما ترجم إلى العبرية أيضاً. ومن بين مترجميه إلى اللاتينية أندريا الباجو.

والحقيقة فقد استفادت أوروبا من كتاب «القانون» استفادة كبرى في مجالات طبية عديدة. وهذا يفسر لنا مدى تقدير أوروبا لابن سينا، ذلك أن جامعة باريس حرصت على تكريم الأطباء المسلمين فاحتفظت بصورتين كبيرتين في قاعتها الكبرى إحداهما للرازي والأخرى لابن سينا. وفي هذا الصدد لا بد من ذكر كلام «شاخت وبوزورث» في كتاب (تراث الإسلام) حيث جاء فيه: «بأن كتاب القانون أصبح وكأنه إنجيل الطب في العصور الوسطى».

وابن سينا الذي عاش بين (٣٧١ - ٤٢٨ هـ - ٩٨٠ - ١٠٣٦ م) يعتبر طبيباً وفيلسوفاً، وهو يعتبر من أشهر أطباء الإسلام. ويماثل جالينوس وأبقراط. وقد سمي باسم الشيخ الرئيس، والمعلم الثالث بعد أرسطو والفارابي. وعرف عند الأوروبيين باسم (Avicenna) واستطاع أن يجمع بين العلوم البحتة والعلوم التطبيقية، وكتب في علم الهندسة والفلك والموسيقى والطب والحساب والكيمياء والفيزياء.

ونظراً لعلمه وشهرته في العالم الإسلامي، فقد لقب أيضاً باسم «أمير الأطباء»، لذا فقد أصبح رئيس البيمارستان في بغداد. وكان يداوي مرضاه مداواة جسدية ومداواة نفسية. وقد برع في معرفة الأمراض الناتجة عن الاضطرابات العصبية، وعرف بعض الحقائق النفسية والمرضية عن طريق التحليل النفسي، وربط بين الأمراض الجسدية وبين الأمراض النفسية الناتجة عن الحزن والخوف والقلق. ولهذا لجأ إلى الأساليب النفسية في معالجة الأمراض الجسدية. ومن هنا ندرك أسباب مرحه وحسن استقباله للمرضى بكلمة طيبة ووجه بشوش. وقد استفاد في هذا الصدد من مؤلفات أستاذه أبي بكر الرازي.

وكان ابن سينا يحذر دائماً من الإفراط في أكل الطعام أو التهالك على النساء، مطالباً الشباب والرجال حفظ سائلهم المنوي، وهو القائل شعراً:

اجعل غذاءكَ كل يومٍ مرةً ... واحذر طعاماً قبلَ هضم طعام
واحفظ مَنيَّتك ما استطعت فإنه ... ماء الحياة يُصبُّ في الأرحامِ

والحقيقة فإن ابن سينا اتبع في زمانه أسلوب تشخيص المرض - كما يتبع في الوقت الحاضر - فقبل أن يصف الدواء والمرض، كان يطلب من مريضه عينات من البول والبراز، وكان يفحص نبضه، وفي ضوء النتائج يتوصل إلى المرض وإلى الدواء الذي يمكن أن يعطى له. ويعتبر ابن سينا

أول من وصف الالتهاب السحائي، وأول من ميّز بين الشلل الناتج عن سبب داخلي في الدماغ وبين الشلل الناتج عن سبب خارجي. ثم هو الذي استطاع أن يتوصل إلى وصف السكتة الدماغية الناتجة عن كثرة الدم. ولابن سينا بعض التشخيصات لبعض الأمراض التي كانت منتشرة في عصره منها: شلل الوجه، داء الجنب، خرّاج الكبد والتهاب الحيزوم. وهو أول من وصف مرض الانكلستوما. وقد وصفه قبل أن يعرفه العالم الإيطالي «دوبيني» وقبل أن تعرفه أوروبا بنحو تسعمائة سنة. كما كشف ابن سينا عن عضلات العين الداخلية، وفرّق بين أنواع اليرقان، ووصف مرض السل الرئوي، وشخّص كثيراً من الأمراض الجلدية، كما وصف بدقة الأمراض التناسلية لا سيما الأمراض النسائية، كالعقم واسنداد المهبل وممارسة التوليد وحمى النفاس، والتعليل السليم للذكورة والأنوثة في الجنين ونسبتها إلى الرجل دون المرأة.

كما اهتم ابن سينا بالأمراض الحيوانية ووصف الحيوانات وصفاً دقيقاً، فأشار إلى العظام والغضاريف والأعصاب والشرايين والأوردة والأغشية. ومن خلال عمليات تشريح الحيوانات استطاع التوصل إلى الكثير من المعلومات الحديثة التي لم يتوصل إليها سواه من قبل. ونظراً لهذه الأهمية التي تميز بها علم وطب ابن سينا حرصت أوروبا على ترجمة مؤلفاته والاستفادة منها ولقرون عديدة. ولا تزال الأفكار والنظريات المعمول بها اليوم والتي تطورت عبر العصور، لا تزال هي الأفكار والعلوم التي وضعها ابن سينا وزملائه من العلماء المسلمين وكانت الأساس الأول الذي بني فوقه طبقات إضافية من العلوم.

ومن الكتب الطبية الهامة التي اهتمت بها أوروبا وتأثر بها أطباء الغرب كتاب أبو القاسم الزهراوي القرطبي (٣٢٤ ـ ٤٠٤ هـ، ٩٣٦ ـ ١٠١٣ م) المعروف باسم «التصريف لمن عجز عن التأليف» وقد ترجمه إلى اللاتينية جيرارد الكريموني عام ١٥١٩ م بعنوان: (Medical Vade Mecum) وهو عمل طبي ضخم يحتوي على ثلاثين كتاباً. وقد ترجم أيضاً إلى اللغتين البروفنسية

والعبرية. واستخرجت مقالات متعددة من هذا الكتاب منها مقالات: تقاسيم الأمراض، أعمار العقاقير المفردة والمركبة، رسالة عن أمراض النساء وسواها من المقالات. ويعتبر كتابه من الكتب الهامة التي تنقسم إلى قسمين: نظري وعملي.

وكان أبو القاسم الزهراوي من الأطباء الجراحين الموموقين في العالم الإسلامي، في وقت كانت فيه أوروبا تعتبر أن الجراحة من الأمور غير المقبولة أو المسموح بها. وكان الإقبال على الجراحة في أوروبا محدود جداً. بينما كان التنافس العلمي على أشده بين الأطباء العرب والمسلمين. مما دعا أبو القاسم للقول في كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف»:

«لما أكملت لكم يا بني هذا الكتاب، الذي هو جزء العالم في الطب بكماله، وبلغت الغاية فيه من وضوحه وبيانه، رأيت أن أكمله لكم بهذه المقالة التي هي جزء العمل باليد، لأن العمل باليد مخسة في بلدنا، وفي زماننا معدوم البتة، حتى كاد يندرس علمه وينقطع أثره».

ولا بد من الإشارة إلى أن أبا القاسم قضى حياته في ممارسة مهنة الطب والصيدلة في مدينة الزهراء، كما استمر في دراسته للعلوم الشرعية والعلوم الطبيعية فأبدع فيها. ويُذكر بأن أبا القاسم كان يعقم آلاته التي يستخدمها في عملياته الجراحية بمادة الصفراء للتأكيد من تطهيرها قبل إجراء العملية. وقد أثبت الطب الحديث أن مادة الصفراء تقلل من تواجد البكتيريا.

ومن الأمراض التي شغلت الزهراوي أمراض الكبد، وقام بعمليات جراحية لصابونة الركبة واستخراج الحصاة من مثانة المرأة، وشق القصبة الهوائية، وتوسيع باب الرحم وعمليات البتر. وعالج الشلل الناشىء عن كسر فقرات الظهر. وقد اعتمد في عملياته على تجاربه في التشريح. وبرع أيضاً في تشخيص أمراض العيون والأنف والأذن والحنجرة. وقام أبو القاسم

بعمليات في الجراحة التجميلة. وهو أول من قام بربط شرايين الدم لمنع النزيف وذلك قبل العالم «أمبراوز باري» بفترات طويلة. بالإضافة إلى أن الزهراوي عالج تشوهات الفم والفك باستعماله عقافه (صنابير) واستئصال الأورام الليفية.

ومن الأمراض التي اهتم بها أبو القاسم الزهراوي مرض «السرطان» وكيفية معالجته. فقد أعطى لهذا المرض الخبيث وصفاً وعلاجاً بقي يستعمل خلال العصور وإلى اليوم. وأشار في كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف» حول هذا المرض ما يلي:

«في علاج السرطان وكيف السبيل إلى علاجه بالأدوية والتخدير، عن علاجه بالحديد لئلا يتقرَّح. وقد ذكرنا السرطان المتولد في الرحم والتخدير من علاجه. ذكر الأوائل أنه متى كان السرطان في موضع لا يمكن استئصاله كله، لا سيما متى قدم وعظم، فلا ينبغي أن تقربه، فإني ما استطعت أن ابرىء منه أحداً، ولا رأيت الغير والكل كذلك. أما إذا كان مركزه حيث يمكن إخراجه، كالذي في الثدي أو في الفخذ ونحوهما من الأعضاء، ولا سيما إذا كان مبتدياً صغيراً، فالعمل فيه أن نسهل العليل مرات من السوداء، ثم نفصده، إن كان في العروق امتلاء من دم. ثم ننصب المريض نصبة نتمكن فيها من العمل، ثم نلقي في السرطان السنانير التي تصلح له، ثم نُقوره من كل جهة مع الجلد على استقصاء حتى لا يبقى منه شيء من أصوله. واترك الدم يخرج ولا تقطعه حتى لا يبقى منه شيء من أصوله، واترك الدم الغليظ يسيل كله بيدك أو بما أمكنك من الآلات، فإن عرض في عملك نزف دم عظيم من قطع شريان أو وريد، فاكوِ العرق حتى يقطع، ثم عالجه بسائر العقاقير والعلاج والله الشافي».

ومن الأهمية بمكان القول أن أوروبا منذ العصور الوسطى ولقرون عديدة استفادت من هذا الأسلوب في معالجة التورمات السرطانية الخبيثة. ولقد

أصبح الزهراوي أستاذ أطباء أوروبا بواسطة كتابه المترجم لمدة خمسة قرون. ولا بد من الإشارة إلى بعض ما جاء في أجزاء كتابه «التصريف لمن عجز عن التأليف» منها المقالات والأجزاء التالية: تركيب الأدوية، تقسيم الأمراض، أدوية القيء والحقن، أدوية القلب، الأدوية المدرة للحليب، الأقراص المسهلة والأقراص الممسكة، أدوية الفم والحلق، أدوية الصدر والسعال، أطعمة المرضى، الكي وسوى ذلك.

ومن الأطباء المسلمين البارزين في ميادين الطب والتشريح ابن النفيس وهو علاء الدين علي بن أبي الحزم القَرَشي الدمشقي الذي عاش بين (٦٠٧ - ٦٨٧ هـ، ١٢١٠ - ١٢٨٠ م) ولد في قَرَش قرب دمشق ودرس الطب مع صديقه الطبيب المشهور ابن أبي اصيبعة صاحب كتاب «عيون الأنباء في طبقات الأطباء». وعمل بالبيمارستان النوري بدمشق، ثم رحل إلى مصر وعمل بأكبر بيمارستان في القاهرة هو «البيمارستان الناصري». وقد ألف ابن النفيس في العديد من العلوم الطبية وسواها من العلوم. وكان واثقاً من نفسه ومن قيمة مؤلفاته كثيراً حيث وصفها بالقول: «لو لم أعلم أن تصانيفي تبقى بعدي عشرة آلاف سنة ما وضعتها». كما أن بعض المؤرخين قالوا فيه: «لم يكن في الطب على وجه الأرض مثله، ولا جاء بعد ابن سينا مثله، وكان في العلاج أعظم من ابن سينا».

من مؤلفاته «الشامل» وهو كتاب موسوعي في الطب يشبه موسوعة «الحاوي» لأبي بكر الرازي. والشامل يقع في (٣٠٠) مجلداً بيّض منها ابن النفيس ثمانين. ومن أشهر كتبه الطبية أيضاً كتاب الموجز وهو تلخيص لكتاب ابن سينا «القانون» ولابن النفيس كتاب في طب العيون اسمه «المهذب» وله شرح كليات القانون، وشرح مفردات القانون وشرح تشريح القانون، والمختار من الأغذية، مقالة في النبض، رسالة في أوجاع الأطفال. وقد بلغت مؤلفاته حوالي (٢٤) مؤلفاً تضم مئات الأجزاء.

والجدير بالذكر أن أوروبا استفادت من مؤلفاته بشكل لافت للنظر. فقد قام الطبيب الإيطالي «ألباجو» بترجمة أجزاء من مخطوط «شرح كليات القانون» إلى اللغة اللاتينية، وكانت هذه الترجمة بمثابة حلقة وصل بين ابن النفيس والأطباء الأوروبيين. كما استفاد الأطباء في أوروبا من كتاب ابن النفيس «شرح تشريح القانون» وقد سجل فيه ابن النفيس اكتشافه للدورة الدموية الرئوية، وذلك قبل اكتشاف وليم هارفي لها بمئات الأعوام.

وأشار «شاخت وبوزورث» في كتابهما «تراث الإسلام» أنه «لا بد لنا من أن نذكر مثالاً فريداً لتأثير التراث الإسلامي على الغرب، ذلك أن مؤسس علم التشريح الحديث أندريا فيساليوس نشر في عام ١٥٣٨ م جداوله التشريحية الستة كدراسة تمهيدية لمؤلفه الرئيسي المعروف باسم الصنعة (Fabrica) الذي كتبه عام ١٥٤٣. وقد ورد في النص اللاتيني لهذه الجداول عدد كبير من الملاحظات العربية والعبرية... وهكذا حملت جداول فيساليوس التشريحية التراث العربي في الطب إلى مطالع العصور الحديثة».

ولا بد في هذا المجال من الإشارة إلى أن ابن النفيس اكتشف لأول مرة ما يسمى الدورة الدموية الصغرى. وقد اكتشفها قبل سرفيتوس الإسباني بثلاثة قرون. ومما يؤسف له أن ينقل سرفيتوس حرفياً وصف ابن النفيس للدورة الدموية الصغرى دون أن يشير إليه، بل يعزو ذلك الاكتشاف إلى نفسه.

ومن الكتب الهامة التي استفادت منها أوروبا كتاب «الكليات في الطب» لابن رشد الذي ترجم إلى اللاتينية عام ١٢٥٥ م بواسطة البادوي (بوناكوزا Bonacosa) كما طبع مرة ثانية عام ١٤٨٢ في البندقية، وظهرت طبعة أستراسبورج عام ١٥٣٣ وطبعات لاتينية عديدة. وطبعاته العديدة تؤكد أهميته ومدى استفادة أوروبا منه. ويضم ذلك الكتاب العديد من الموضوعات والأجزاء والمقالات الخاصة بمختلف الأمراض والأعضاء عند الإنسان.

اهتم الأطباء العرب بالطب النفسي وربطه بالأمراض الجسدية. وسندلل على ذلك من خلال الروايات التالية:

١ - كان ابن سينا طبيباً نفسياً إلى جانب مميزاته الطبية الأخرى. فقد أصيب مرة أمير شاب من بني بويه بمرض عصبي وامتنع عن تناول الطعام وتوهم أنه أصبح بقرة وأخذ يصرخ مطالباً الحرس بذبحه وإطعام لحمه للناس. فلما استنجد أهله بابن سينا لمعالجته، قصد بيت الأمير ومعه عدد من أتباعه وتناول ابن سينا سكيناً حادة بعد أن عرف مرض المريض الشاب وقال: أين هي البقرة التي تريدون ذبحها؟ ثم تقدم نحو الأمير وأخذ يتحسس جسمه ورقبته بالسكين موهماً للشاب أنه يريد أن يذبحه. ثم قال ابن سينا بصوت عالٍ: هذه بقرة نحيفة هزيلة، اعلفوها أولاً حتى تسمن. فانصاع الأمير لرغبة ابن سينا فبدأ تناول الطعام، وكان ابن سينا يدس له فيه الدواء اللازم حتى تم له الشفاء. وبذلك استطاع ابن سينا أن يتفهم واقع الشاب النفسي وعالجه من هذا المنطلق.

٢ - حدث أن أحد أبناء الأمراء مرض مرضاً غريباً، وبدأ جسمه يذبل ويذوب. وقد أتاه والده بمختلف الأطباء ومختلف الأدوية ولكن دون جدوى، إلى أن استدعى ابن سينا لمعالجته. وبعد درس ابن سينا لواقع الحال طلب من الأمير إحضار خادمة القصر وطلب منها أن تذكر أسماء المناطق والأحياء في المدينة. وكان ابن سينا يضع يده على نبض الشاب المريض. فبدأ ابن سينا يراقب نبضات القلب: سرعتها أو رتابتها، فلاحظ أن الشاب بدأ نبضه يتسارع عندما ذكرت الخادمة منطقة معينة. فطلب ابن سينا منها أن تذكر أسماء بنات الحي والمنطقة. فبدأت الخادمة تسرد أسماء الفتيات وكان النبض طبيعياً إلى أن ذكرت اسم فتاة معينة فتسارع القلب في نبضاته وخفقاته. فقال ابن سينا لوالد الأمير: إن ابنك غير

مريض، زوجوه إياها يشفى. وهكذا كان. فالطب النفسي وأساليبه أدت إلى حقيقة هامة وهي أن الذبول الجسدي ما كان إلا لأسباب نفسية.

٣ ـ كان لهارون الرشيد جارية أصيبت بنوع من الشلل الهستيري بينما كانت ترفع يدها إلى أعلا، وظلت يدها معلقة عاليةً. وقد حاول الأطباء علاجها بمختلف العقاقير والمراهم ولكن دون فائدة. فاستقدم الرشيد الطبيب جبريل بن بختيشوع، وبعد الإطلاع على وضع الجارية ودراسة أسباب مرضها وحالها، طلب الطبيب أن يقوم بحيلة تقوم على قاعدة الطب النفسي فأذن له الرشيد. ثم طلب الطبيب أن تخرج الجارية أمام الجمع والحشد من الرجال. فخرجت، وحين رآها جبريل أسرع إليها ونكس رأسها بقوة وأمسك ذيلها موحياً لها أنه يريد تعريتها وخلع ثوبها أمام الجميع. فانزعجت الجارية وصُدمت لهذا التصرف، فأرادت الدفاع عن شرفها وكرامتها، فدفعها ذلك إلى أن تبسط يدها المشلولة إلى أسفل لتمسك ذيلها وتستر جسدها. فالتفت جبريل إلى الخليفة وقال له: لقد برئت يا أمير المؤمنين.

إن هذه الصفحات في مجالات الطب الجسدي والطب النفسي، من الملامح الأساسية في تاريخ الحضارة الإسلامية والعربية.

الهوامش

للمزيد من التفصيلات حول الطب عند العرب والمسلمين أنظر المصادر والمراجع التالية:

المصادر:

القرآن الكريم:

(١) ابن أبي اصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: د. نزار رضا، مكتبة الحياة ـ بيروت ١٩٦٥.

(٢) ابن جبير: رحلة ابن جبير ـ تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار، تقديم: د. محمد مصطفى زيادة، دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري (لا. ت) النسخة الأولى تحقيق: وليم رايت ـ ليدن ١٩٠٧.

(٣) ابن خلدون: المقدمة، جـ ١، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة ١٩٥٧، ونسخة دار القلم ـ بيروت الطبعة الرابعة ١٩٨١.

(٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ١٩٤٨.

(٥) ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة ـ بيروت (لا. ت) (تصوير عن نسخة أحمد تيمور باشا).

المراجع:

(٦) د. أحمد مختار العبادي: محاضرات في الحضارة الإسلامية، مطبعة كريدية ـ بيروت ١٩٧٨.

(٧) آدم متز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، م ١، م ٢، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الكتاب العربي ـ بيروت (لا. ت) الطبعة الخامسة.

(٨) بارتولد (ف): تاريخ الحضارة الإسلامية، تعريب حمزة طاهر، دار المعارف ـ مصر الطبعة الخامسة ١٩٨٣.

(٩) بول غليونجي: ابن النفيس، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٣.

(١٠) جوستان أ. فون جروينباوم: حضارة الإسلام، تعريب: عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة عبد الحميد العبادي ـ مكتبة مصر ١٩٥٦.

(١١) زيغريد هونكه: أثر الحضارة العربية في أوروبة (شمس العرب تسطع على الغرب)

تعريب: فاروق بيضون ـ كمال دسوقي مراجعة وتعليق: مارون عيسى الخوري، دار الأفاق ـ بيروت ١٩٦٩ (الطبعة الخامسة ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م).

(١٢) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، جـ ٢، تعريب: د. حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد، مراجعة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة ـ الكويت الطبعة الثانية ١٩٨٨.

(١٣) د. علي الدفاع: أعلام العرب والمسلمين في الطب، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

(١٤) د. عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، المكتبة العصرية ـ بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.

(١٥) د. ماهر عبد القادر: مقدمة في تاريخ الطب العربي، دار العلوم العربية ـ بيروت ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م.

(١٦) مونتجمري وات: فضل الإسلام على الحضارة الغربية، تعريب: حسين أحمد أمين، دار الشروق ـ بيروت ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م.

(١٧) يسري عبد الغني: المدنية العربية الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٨٧.

الفصل السادس

الرياضيات والهندسة والعمارة

نبذة عن الرياضيات والهندسة والعمارة قبل العرب والإسلام

إن رياضيات ما قبل التاريخ بدأت بدايات بديهية من خلال وجود مجموعات عددية سواء في الإنسان (عدد الأصابع عدد الأرجل وهكذا. . .) أو في الحيوان أو الأشياء. وكان على الإنسان أن يدرك الأعداد تلقائياً، وبنمو الإنسان وتزايد عدده وموارده ومشاكله كان عليه أن يعدد حاجياته أو أقاربه أو قبيلته وما إلى هنالك، فالأب كان عليه أن يعد أولاده، وشيخ القبيلة كان عليه أن يحسب عدد رجاله، وكان العد في البدء بواسطة أصابع اليد ثم بواسطة «المجموعة العددية أو المجموعة العيارية» (أي كل مجموعة مثلاً تساوي خمسة أو عشرة وهكذا) فكان يجمع مثلاً عشرة أعداد في حزمة واحدة أي في مجموعة عددية واحدة، فالعشر مجموعات كانت تعني مائة شخص مثلاً. وأحياناً كانت تستعمل الحصى بدل الأعداد، والحصى باللاتينية تعني (Calcu-li) ومن هنا جاءت كلمات (Calculation) و (Calculator) أي «الحاسب» أو «المعداد». وقد جاء في آخر النصوص التي عثر عليها في أهرامات مصر «أن روح شيطان قد تحدت فرعوناً مصرياً أن يستطيع عد أصابعه ليجتاز الامتحان بنجاح»(١).

وفيما يختص بعمليات الجمع والطرح والقسمة والضرب فإن ظهورها طبيعي نتيجة الاضطرار إلى جمع الأعداد أو جمع الرجال أو الجرار أو الأواني

أو المواد الغذائية، وأن نقصان رجل أو آنية سيؤدي بالتالي إلى قلة العدد، أما موضوع القسمة فكان الإنسان عندما يقوم بجمع مواد معينة وأراد اقتسامها فقد كان عليه أن يقسم هذه الأمور بالتساوي وهكذا تعلم القسمة والضرب نتيجة الحاجة.

أما فيما يختص بالمقاييس الأخرى فإن بعض الشعوب استخدمت في قياس المساحة: الذراع والقدم والشبر وهي أعضاء موجودة في الإنسان، ولا تزال شعوب وبلدان عديدة تستخدم هذه المقاييس حتى الآن. أما الأوزان ومعاييرها فإنها أتت أيضاً نتيجة اضطرار الإنسان إلى عمليات البيع والشراء والمقايضة أو حتى لقسمة الانتاج وبعض الأشياء، على أنه من المعلوم أن المعايير التي تعرف اليوم لم تكن موجودة، وغالباً استخدم الإنسان الحجارة والحديد كمعيار، ولا يستغرب ذلك فإن إنسان اليوم وفي بعض المناطق المتخلفة أو بسبب اضطرار الإنسان فإنه يضع في كفة ميزان حجراً عادياً مقابل أن يزن أو أن يقسّم كمية بطريقة متساوية.

ويلاحظ بأن مصر عرفت الرياضيات والحساب والتكنولوجيا القديمة أكثر من سواها وفي فترة مبكرة لارتباط هذه العمليات بالبناء الهندسي الفرعوني وبناء المعابد والمقابر الفرعونية الكبرى، مما اضطر البنّاء المصري إلى معرفة هذه الأمور. وقد عثر على صولجان ملكي من عهد الملك نارمر (حوالي ٣٤٠٠ ق. م) وقد سجل عليه استيلاء على (١٢٠) ألف أسير، و(٤٠٠) ألف ثور، و(١,٤٢٢,٠٠٠) من الماعز، ومعنى ذلك أنهم توصلوا إلى حساب وعد أعداد وصلت إلى المليون.

كما أن بناء الأهرام (القرن ٣٠ ق. م) اضطر المهندس المصري إلى بنائه وفق مقاييس متساوية، فالأحجار الضخمة الموضوعة والأعمدة الهرمية كلها جاءت متساوية في زوايا الهرم، كما أن الكتل الحجرية المتراصة فوق بعضها البعض جاءت أيضاً متساوية المقاييس مما يشير إلى أن بناة الأهرام

أخذوا المقاييس بشكل متساوٍ. وبلغت الدقة في بناء الأهرامات أن الأخطاء كانت قليلة بل نادرة، ويذكر في هذا المجال بأن متوسط الخطأ في طول جوانب هرم خوفو من الأسرة الرابعة هو $\frac{١}{٤٠٠٠}$ فقط لا غير. أما الرياضيات في بلاد ما بين النهرين (العراق) فقد عثر على ألواح علمية مسجل عليها نصوص رياضية لا سيما في العهدين البابلي والسومري. فقد وجد ما يقارب ستين لوحاً ومائتي لوح آخرين تحتوي على جداول رياضية. غير أن الدارس يلحظ بأن الرياضيات في مصر كانت أكثر تطوراً منها في بلاد ما بين النهرين.

والجدير بالذكر أن نظام العدد السومري ابتدأ من الطريقتين العشرية والستينية (١٠، ٦٠) وهما للعلامة (⊲) والعلامة (▽) ولم يكن هناك علامة للعدد (١٠٠) أو (١٠٠٠) فكانت المائة تكتب هكذا (١,٤٠) والألف (١٦,٤٠)، غير أنهم توصلوا إلى أشكال استخدموها واعتبروها تراتبية تسلسلية، كما لم يكن لديهم علامة الصفر.

أما أقدم الألواح السومرية فإنها تحتوي على جميع أنواع الجداول العددية، ومنها جداول الضرب والتربيع والتكعيب، كما استخدموا الكسور ثم استغنوا عنها. ولم يقتصر استخدام السومريين للمرتبات العددية، بل توصلوا إلى نظام عددي مرتبط بتقسيمات الأوزان، والمقاييس بل والفلك أيضاً، ذلك أن السومريين قسموا السنة إلى ٣٦٠ يوماً كالمصريين وقسموا النهار في البدء إلى ست ساعات، ٣ للنهار، و٣ لليل، ثم قسموا اليوم (النهار والليل) إلى ١٢ ساعة متساوية.

والحقيقة فإن الرياضيات البابلية أثرت على الكثير من الشعوب المعاصرة، ولكنها أهملت فيما بعد ثم ظهرت في العهد اليوناني ثم اختفت إلى أن جاء العرب فبعثوا هذه العلوم الرياضية وطوروها تطويراً هاماً بحيث أن

علم الجبر الذي استخدم في الغرب إنما أصله واصل كلمته من اللغة العربية (الجبر Algebra).

أما بلاد اليونان فقد عرفت بدورها العلوم الرياضية وطورتها بعد أن اقتبست عن المصريين والسومريين والبابليين. وكان أرخميدس (النصف الثاني من القرن الثالث ق. م) يعتبر أول من وضع كتاباً في بيان الطريقة الهندسية لرسم المسبع المنتظم، وهذا الكتاب لم يصل إلينا بسبب ضياعه، ولكن وصل إلينا عبر الترجمة العربية التي قام بها ثابت بن قره في النصف الثاني من القرن التاسع الميلادي. هذا واستخدم اليوناني الكسور على الطريقة المصرية، واستفاد سكان كريت من نظامهم التدويني لتسجيل العلوم الرياضية. كما عرف اليونانيون تقدير مساحة الأرض، أما السعة الشمسية وقسمة النهار إلى إثني عشر قسماً فجاءت إلى اليونان من بابل. غير أن بعض النصوص اليونانية أشارت إلى اختراع المصريين للعلوم الرياضية وقد أشار إلى ذلك ديمو كريتوس الأبديري. وكلمنت الإسكندري. أما الأسس الستينية في التقسيم، فمن المحتمل أن اليونانيين حصلوا عليها من الكلدانيين والسومريين، وقد قسم بطليموس الدائرة إلى ٣٦٠ درجة وقسم الساعة إلى ستين جزءاً. وبالرغم من أن اليونانيين اقتبسوا النظام الستيني غير أنهم مزجوه بنظام التقسيم العشري. والدارس للرياضيات عند اليونانيين يلاحظ إهمالهم للعمليات الحسابية البسيطة والتعمق في التفكير الرياضي، فالفيثاغوريون الأوائل لم يعنوا بالعمليات الحسابية العادية، بل اهتموا مباشرة بالرياضيات والهندسة الرياضية ومن أشهر من اشتغل بالرياضيات: ديمو كريتوس الأبديري (ولادته حوالي ٤٦٠ ق. م) هيبو كراتيس فهو أعظم الرياضيين في القرن الخامس وهو الذي بحث في تربيع الدائرة وإمكانية تربيع الهلاليات، وانيو بيديس الخيوسي (عاش في الربع الثالث من القرن الخامس)، وهيبياس الأيليسي (ولد حوالي ٤٦٠ ق. م) وثيو دوروس البرقاوي، وأنتيفون

السوفسطائي، وبريسون الهيراكلي، وأقليدس السكندري الذي عاش في النصف الأول من القرن الثالث ق. م وهو من أقدم رجال العلم وأعظمهم الذين ارتبطوا بالإسكندرية، فهو واضع «أصول الهندسة» وهو أقدم وأوسع كتاب في الهندسة يحتوي على ثلاثة عشر مجلداً ومما جاء فيها دراسات وعلوم عن الهندسة المستوية وتصريف المسلمات ويتناول أيضاً المثلثات والمتوازيات ومتوازيات الأضلاع، ونظرية الأعداد، والأعداد المتوالية الهندسية وقياس الدوائر والكرات والأهرام والمجسمات.

ومن اشتغالات أقليدس الأخرى التي وردت في كتاب «الأصول» معالجته لعدد كبير من قضايا علم الجبر أو الجبر الهندسي ونظرية الأعداد وسواها ممن سبق أن ذكرناها سابقاً.

ونظراً لأهمية «الأصول» فقد ترجمت من اليونانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية على يد الحجاج بن يوسف للخليفة هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩). ومن المحتمل أن الكندي أول فيلسوف عربي اهتم بأقليدس ثم اهتم العرب بترجمات «الأصول» ونشروها مع تعليقات ومن بين هؤلاء محمد بن موسى وثابت بن قره وحنين بن إسحق وقسطا بن لوقا وأبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي الذي ترجم المجلد العاشر مع تعليقات.

أما أرخميدس (أرشميدس) الذي عاش في القرن الثالث ق. م في مدينة سيراكوز وقتل عام ٢١٢ ق. م أثناء حصارها عن عمر يناهز ٧٥ سنة. واشتهر عنه أنه بسبب اختراعاته الهندسية والحربية صمدت سيراكوز فترة أطول في وجه القائد الروماني ماركللوس. وقد استطاع استخدام التكنولوجيا في تلك الفترة المبكرة، فاستخدم الشمس منذ أكثر من ألفي سنة في إحراق سفن الرومان المعادية لمدينته «سيراكوز» فقد كان يعكس الأشعة القوية بواسطة مرايا مقعرة كبيرة الحجم على قطع الأسطول فتشتعل فيها النيران.

أما الهندسة والعمارة فقد عرفت الشعوب القديمة فن الهندسة والعمارة لأسباب تتعلق بتطور المجتمع وبناء المساكن وبناء المعابد الضخمة والدقيقة البناء. وكانت الاحتياجات السكانية وزيادة أعدادهم إحدى أسباب الفن الهندسي والمعماري بينما كانت المعتقدات الدينية أهم الأسباب في تشييد الأبنية الضخمة.

لقد شهد المجتمع المصري تطورات كثيرة في ميادين الرياضيات والهندسة والعمارة، وقد أسفرت أعمال التنقيب والأبنية الماثلة إلى الآن عن أن الدولة الوسطى عرفت الكثير من الأبنية الكبيرة ولا سيما أبنية الغرف المتماثلة التي تبدو أنها كانت مقراً حكومياً تابعاً للقصر الفرعوني. والأمر المثير للانتباه في الهندسة المصرية هو في بناء المعابد والأهرامات والمباني الدينية التي بنيت خصيصاً بأحجار صلبة ومتينة بعكس المباني الأخرى.

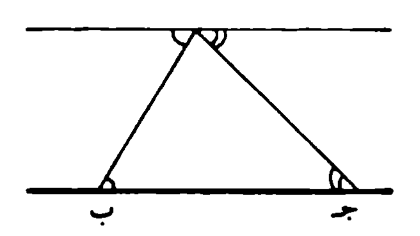
ففيما يختص ببناء المعابد لم تكن كلها متساوية في الهندسة والحجم، لأنها كانت تبنى تبعاً لكل إله وتبعاً لأهميته لا سيما قبل عملية توحيد الآلهة المصرية. وكان أشهر المعابد المصرية معبد الإله شمس، ثم معبد الإله أتون في تل العمارنة. وهناك معابد أخرى في الكرنك والأقصر عند مداخل مدينة طيبة، ويلاحظ في مثل هذه المعابد تماثيل أبو الهول على جانبي طريق المعبد أو رأس كبش للإله أمون، ثم يوجد في الداخل بهو كبير تحيط به أروقة ذات أعمدة، ثم قاعة الأعمدة وهي مسقوفة بألواح ملقاة على أعمدة مختلفة الارتفاع، ويوجد فسحات بين الألواح يتسرب منها النور والهواء. ومثلاً فإن طول القاعة الكبرى في معبد الكرنك التي بناها رعمسيس الثاني تبلغ (١٠٣) أمتار و(٥٠) متراً عرضاً، وينتصب فيها ١٣٤ عموداً يزيد ارتفاعها على العشرين متراً. وهذا يعطينا فكرة واضحة عن عظمة الهندسة وفن البناء في مصر.

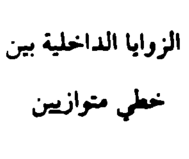
كما اضطر سكان بلاد ما بين النهرين من الالتجاء إلى بناء الأسوار

والأبراج والزقورات لأسباب دينية وعسكرية وفلكية، وقد عرف العهد الأشوري الكثير من العمارة العسكرية والهندسة العسكرية لأن الأشوريين كانوا أكثر الشعوب ميلاً في بلاد ما بين النهرين إلى الحرب ولذلك أكثروا من الحصون وأحاطوا مدنهم بالأسوار وقد اقتبس البابليون هذا النظام المعماري الأشوري. وكانت المدن القديمة محاطة بأسوار مستديرة الشكل أقيمت بشكل يضمن مواجهتها لأي اعتداء خارجي. وفي مدينة خورساباد نماذج واضحة من الهندسة في بلاد ما بين النهرين. وكان سرجون الثاني قد شيد فيها قصراً في أواخر القرن الثامن ق. م يدعى قصر دور ـ شروكين أي «حائط سرجون».. وقد أمتاز القصر بالشكل الهندسي المتوازي الأضلاع، وأن مجموع البناء يشكل رسماً هندسياً واسعاً مربع الأضلاع وقائم الزوايا، ويبلغ عرضه نحو ١٨٠٠ متر وطوله ١٧٠٠ متر ومساحته ٣٠٠ هكتار.

ومما يلاحظ في فن الهندسة والعمارة لا سيما من حيث الضخامة والعظمة أسوار مدينة بابل التي شيدها نبوخذ نصر، وهي أيضاً مربعة الأضلاع تمتد على طول ١٨ كلم تقريباً مع جدران مزدوجة يلتصق بعضها ببعض تعززها الأبراج، كما أن الضرورات جعلت المهندس الأشوري يعمل على جلب مياه الجبال إلى نينوى بواسطة قناة حملها فوق جسر من الحجارة البيضاء يبلغ طوله ٢٨٠ متراً وعرضه ٢٢ متراً وارتفاعه ٩ أمتار. وقد تمت هذه العملية في عهد الملك سنحاريب.

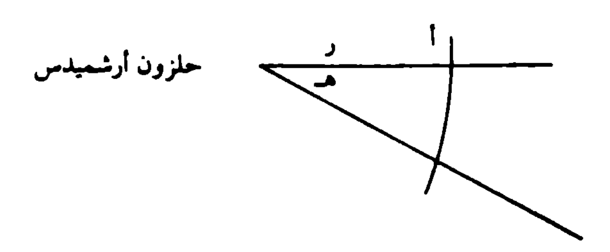
أما الهندسة والعمارة في بلاد اليونان فقد نسبت الكثير من الأعمال الهندسية إلى المدرسة الفيثاغورية وإلى فيثاغورس نفسه في القرن السادس ق. م ومن بين هذه الأعمال مثلاً: زوايا المثلث الداخلة تساوي قائمتين، وإثبات ذلك يعود إلى أن المتوازيين إذا قطعهما مستقيم كانت الزاويتان متساويتين فإذا كان المستقيم (أ ١) موازياً للمستقيم (ب جـ)، فزوايا المثلث الثلاثة تساوي القائمتين في المستقيم (أ). ولعل فيثاغورس قد طبق هذا البرهان على





الأشكال المتعددة الأضلاع. ولعل خبرة اليونان في تبليط الأرض أو تخشيبها دلتهم على أن متساويات الأضلاع الوحيدة التي بها يمكن تغطية مساحة ما دون أن تترك فراغاً هي المثلث المتساوي الأضلاع والمربع والمسدس.

وكان أرشميدس السيراكيوزي الذي عاش في القرن الثالث ق. م أحد كبار المشتغلين في الهندسة، وكان أهم كتبه «الكرة والأسطوانة»، وله كتاب آخر في «شبه المخروط وشبه الكرة» أما الكتاب الثالث فقد خصصه للحلزونات.



والكتاب الرابع لأرشميدس هو «تربيع القطع المكافىء» ومن كتبه الأخرى في الهندسة: كتاب التمهيديات، وهذا الكتاب فقد لولا الترجمة العربية التي بواسطتها ترجم مجدداً إلى اللغات الأجنبية. وله دراسات في قياس الدائرة وما يعرف باسم «خلية أرشميدس» (ستوماخيون).

الرياضيات والهندسة والعمارة عند العرب والمسلمين

سبق أن عرضنا نبذة عن تاريخ العلوم عند الشعوب القديمة مثل المصريين والبابليين وكذلك في بلاد اليونان والرومان. وتعتبر العلوم حلقة متصلة تتناقلها الشعوب والبلدان وتتأثر وتؤثر بها تبعاً لمدى تطور الشعوب أو تأخرها. وكان العرب والمسلمون من الشعوب التي تأثرت وأثرت في العلوم التي عرفتها منطقة الشرق الأدنى القديم وبلاد اليونان.

لقد تأثر العرب بادىء ذي بدء بالعلوم التي سادت في المناطق القريبة منهم مثل علوم المصريين والبابليين، على غرار ما تأثرت بلاد اليونان بتلك العلوم ثم قام علماء اليونان بتطويرها. فجاء العرب بدورهم فنقلوا العلوم المختلفة السائدة فأضافوا إليها وطوروها مستفيدين من تجاربهم الماضية ومن تجارب الشعوب التي سبقتهم في الميادين العلمية. ولا بد من الإشارة بأن العلوم عند العرب تطورت كثيراً بعد ظهور الإسلام، نظراً لتشجيعه المسلمين وحضه على طلب العلم، ومما يلاحظ أيضاً بأن انتشار العلوم لم تقتصر على العرب ـ المسلمين، بل أولى المسلمون من غير العرب اهتماماً بالغاً بطلب العلوم وهم الذين قاموا بدور بارز في تطويرها والإضافة عليها، ويتبين ذلك من دراسة أسماء الأطباء والرياضيين والفلكيين والفيزيائيين والكيمائيين والفلاسفة وسواهم.

فبعد استقرار الدولة الإسلامية واتساع نطاقها ووصول السيطرة الإسلامية إلى الهند وأوروبا وتحديداً إلى الأندلس مع شمول دولتهم لبلاد العرب وبلاد الشام ومصر وفارس، رأى المسلمون أن ينهلوا من العلوم التي شاهدوها وتعرفوا إليها. ويمكن اعتبار القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر الميلادي) القرنين الذهبين للرياضيات لدى المسلمين الذين سعوا لحفظها

وتطويرها في وقت كانت فيه أوروبا تعيش فترة من الانحطاط العلمي في العصور المظلمة، لذا كان للمسلمين الفضل في ترجمة ونقل الرياضيات اليونانية والإضافة عليها ونقلها إلى العالمين الأوروبي والإسلامي والعربي.

ففيما يختص بالعمليات الحسابية فإن الأعداد العربية أو الأجنبية التي نعرفها اليوم لم تكن معروفة أو مستخدمة عند المصريين والبابليين واليونانيين، إنما الأعداد التي استخدمها اليونان والرومان والغرب بوجه عام هي الأعداد المعروفة باسم «الرموز الرومانية» أو «الأعداد الرومانية» وهي على سبيل المثال: I, II, III, IV, V, VI... . وهذه الرموز يمكن استخدامها في عملية العد أو الجمع، بينما يكون من الصعب جداً بل من المستحيل استخدامها عندما نريد إجراء عملية الضرب، أو حتى جمع أعداد بالألوف أو بالملايين، خاصة وأن أوروبا لم تكن بعد قد تعرفت إلى الصفر الذي حل مشاكل حسابية ورياضية لا يمكن نكران فضل المسلمين في حلها.

فمثلاً عندما كان الأوروبيون يريدون وضع العدد ٣٩٥٨ ، كانوا يكتبونه بالرموز الرومانية على النحو التالي: M MM C ML VIII فـ (L)تعني الخمسين و (C) تعني المئة و (D)تعني خمسمائة و (M)تعني الألف و (V) تعني خمسة وعندما كانوا يريدون أن يكتبوا خمسة آلاف فكانوا يكتبونها على النحو التالي: (MMMMM) وعندما كانوا يريدون كتابة (٤٨٧) فإنهم كانوا يكتبونها على النحو التالي: CCCC, LXXX VII.

وأكد د. هيوستن بانكس في كتابه «الرياضيات الحديثة»: «أنه باستطاعة الإنسان استخدام الأعداد الرومانية في حالة جمع الأعداد، ولكن عندما يحاول إجراء عمليات الضرب والقسمة، فعند ذاك تظهر مميزات الأعداد العربية التي تسهل لنا المادة والعملية الحسابية الدقيقة، كما توفر لنا الوقت».

لقد استطاع علماء الرياضيات المسلمين والعرب إيجاد نوعين من الأعداد وهي:

الأعداد العربية: ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦ . . .

الأعداد الهندية: ...1, 2, 3, 4, 5, 6

ولقد انتشرت الأعداد العربية في المناطق العربية المشرقية، بينما انتشرت الأعداد الهندية في المناطق العربية المغربية وفي أوروبا. وكان العرب قد نقلوها عن الهند وطوروها ووضعوا نظاماً علمياً لها، وبذلك كان لهم الفضل في نقلها إلى أوروبا واستمرار استخدامها إلى الآن.

والجدير بالذكر أن العرب قبل الإسلام وبعده استخدموا الحروف الرمزية، وقد كان لكل حرف رقم خاص يدل عليه مثال ذلك:

آحاد	ا	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط
	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩
عشرات	ي	ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص
	١٠	٢٠	٣٠	٤٠	٥٠	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠
مئات	ق	ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ
	١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	٤٠٠	٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠
الوف	غ	بغ	جغ	دغ	هغ	وغ	زغ	حغ	طغ
	١٠٠٠	٢٠٠٠	٣٠٠٠	٤٠٠٠	٥٠٠٠	٦٠٠٠	٧٠٠٠	٨٠٠٠	٩٠٠٠
عشرات الألوف	يغ	كغ	لغ	مغ	نغ	سغ	عغ	فغ	صغ
	١٠٠٠	٢٠٠٠٠	٣٠٠٠٠	٤٠٠٠٠	٥٠٠٠٠	٦٠٠٠٠	٧٠٠٠٠	٨٠٠٠٠	٩٠٠٠٠
مئات الألوف	قغ	رغ	شغ	تغ	ثغ	خغ	ذغ	ضغ	ظغ
	١٠٠٠٠٠	٢٠٠٠٠٠	٣٠٠٠٠٠	٤٠٠٠٠٠	٥٠٠٠٠٠	٦٠٠٠٠٠	٧٠٠٠٠٠	٨٠٠٠٠٠	٩٠٠٠٠٠

أما الأمثلة على ذلك فهي :

ق ر = ١٠٠ + ٢٠٠ = ٣٠٠ لأن ق = ١٠٠ ولأن ر = ٢٠٠

ب ح ر = ٢ + ٨ + ٢٠٠ = ٢١٠ لأن ب = ٢ وح = ٨ ور = ٢٠٠

قغ طغ= ١٠٠٠٠٠٠ + ٩٠٠٠ = ١٠٠٩٠٠٠ لأن قغ = ١٠٠٠٠٠٠ ولأن طغ = ٩٠٠٠

وهكذا بقية الرموز والأمثلة.

أما استخدام (الصفر) فقد عرفته الهند في القرن الثامن الميلادي، غير أن العرب الذين نقلوه عن الهند في الفترة ذاتها طوروا استخدامه وشكله، فاستخدموا الصفر على شكل النقطة (٠) لا سيما في المناطق العربية المشرقية منذ العام ٨٧٤ م، بينما استخدم عرب المغرب الصفر على شكل دائرة فارغة (٥). وقد نقل العالم الأرقام الهندية المعربة والصفر الهندي بواسطة العرب وطريقتهم، ولا تزال هذه الأرقام تحمل في أوروبة وأميركا إلى الآن الاسم والطريقة الكتابية للأرقام العربية لا سيما الصفر فلقد أصبح الصفر في اللاتينية (Cephirum) وفي الفرنسية (Chiffre)وفي الإنكليزية صَيْفر (Cipher)وفي الألمانية تْسِفَّر (Ziffer) وفي الإيطالية شيفرا (Cifra)أو (Zefro)غير أن هذه التسمية لم تبق مختصة بالصفر، بل أصبحت تعني الرموز (الشيفرة). ورأى العرب أهمية هذا (الصفر) لأن الخمسة تختلف عن الخمسين والخمسمائة، فالنقطة على يمين الخمسة تعني (٥٠) والنقطتان على يمين الواحد تعني (١٠٠) مائة وهكذا. كما أن للصفر مميزات عديدة من أهمها اكتشاف الكسر العشري الذي يعود الفضل لاكتشافه واستخدامه إلى عالم الرياضيات المسلم جمشيد بن محمود غياث الدين الكاشي المتوفى عام (١٤٣٦ م) الذي أوجد قيمة كسرية للأحرف. كما أن للمسلمين الفضل في تطوير عمليات الضرب والقسمة والجمع والطرح.

وأدخل المسلمون الكثير من النظريات والأساليب المتطورة على علم الجبر، وارتبط هذا العلم باسم العالم الشهير «الخوارزمي» الذي اخترع

نظريات وطرقا جبرية لتسهيل عمليات الجبر، لا سيما المتعلقة منها بعلم الميراث (علم الفرائض)، فألف كتاباً مشهوراً باسم «الكتاب المختصر في حساب الجبر والمقابلة» فقد حول الخوارزمي الأعداد من قيمتها المعينة إلى رموز تمثل هذه الأعداد، حتى يمكن أن يجد لهذه الرموز قيماً مختلفة. ونظراً لأهمية هذا الكتاب في علم الجبر فقد قام العالم الإنجليزي «روبرت شاستر» في العام (١١٤٠ م) بترجمته من العربية إلى اللاتينية، وبذلك استطاعت أوروبا الاعتماد عليه وعلى نظرياته في مدارسها وجامعاتها لفترة امتدت إلى القرن السادس عشر الميلادي. وكان لهذا الكتاب الأثر البارز في وعي أوروبا واطلاعها على علم الجبر. ولقد امتاز كتاب الخوارزمي بأهم عمليتين من العمليات الجبرية في حل المعادلات وهما: الجبر والمقابلة.

ـ فالجبر هو نقل كمية من طرف المعادلة إلى طرفها الآخر مع مراعاة تغيير الإشارات السالبة إلى الموجبة والعكس.

ـ أما المقابلة فتعني تبسيط الكمية الناتجة وذلك بحذف الحدود المتشابهة المختلفة بالإشارة، وجميع الحدود المتفقة بالإشارة، وعلى سبيل المثال:

ب س + ٣ جـ = س ٢ + ب س - جـ فإنها بالجبر تعني ب س + ٣ جـ - ب س + جـ = س ٢ وبالمقابلة تصبح س ٢ = ٤ جـ.

ويمكن القول أيضاً بأن الجبر هو أحد فروع التحليل الرياضي الذي يناقش الكميات باستخدام حروف ورموز عامة، ويعرف الجبر في القاموس الرياضي بأنه تعميم لعلم الحساب أي أن الأعداد الحسابية مثل: ٤ + ٤ + ٤ = ٤ × ٣ أو ٥ + ٥ + ٥ + ٥ = ٤ × ٥.

وكلها حالات خاصة من الحالة العامة الجبرية مثل س + س + س + س = ٤ س وهو الأسلوب العلمي الذي مكن من اكتشاف المجهول من المعلومات المعطاة إذا وجد بينهما علاقة. وهذا يتفق مع مؤسس علم التاريخ

والاجتماع ابن خلدون الذي قال: «علم الجبر والمقابلة فرع من فروع علم العدد. وهو عملية يستخرج بها العدد المجهول من العدد المعلوم إذا كان بينهما صلة تقتضي ذلك».

هذا وقد أوجد الخوارزمي رموزاً للجذور والمربع والمكعب والمجهول وطورها علماء العرب والمسلمين من بعده. ويكفي الإشارة إلى الرموز التي وردت في كتاب «كشف المحجوب في علم الغبار» للعالم الرياضي أبو الحسن علي بن محمد القلصادي (١٤١٠ ـ ١٤٨٦ م) فيقول:

- للمجهول الحرف الأول من كلمة شيء أي (ش).
- لمربع مجهول الحرف الأول من كلمة مال أي (م).
- للمكعب المجهول الحرف الأول من كلمة كعب (ك).
- العدد المفرد هو الحد الخالي من المجهول.
- لعلامة يساوي = استخدم حرف (ل).
- لعلامة الجمع كانت عطفاً بلا واو.
- لعلامة الجذر $\sqrt{}$ استخدم الحرف الأول من كلمة جذر (ج) مثل: $\frac{\text{جـ}}{٣٦}$ تعني $\sqrt{٣٦}$.
- وللنسبة أي ما يقابل (:).

وقد استطاع الخوارزمي أن يقسم الكميات الجبرية إلى ثلاثة أنواع: جذر أي (س) ومال ويعني به (س^{٢}) ومفرد وهو العدد أو الكمية الخالية من (س). كما شرح الخوارزمي ستة أنواع من معادلات الدرجة الثانية مع حلولها. كما شرح العمليات الأربع في الجبر، أي جمع الكميات الجبرية وطرحها وضربها وقسمها. بالإضافة إلى ذلك فقد أوجد الخوارزمي الأحجام لبعض الأجسام الهندسية البسيطة كالهرم الثلاثي والهرم الرباعي والمخروط. وكانت حل المعادلات التكعيبية بواسطة قطوع المخروط من أعظم الأمور التي قام بها

محمد بن موسى الخوارزمي وبقية العلماء المسلمين أمثال ثابت بن قرة وعمر الخيام. ويمكن القول بأن العلماء المسلمين هم الذين وضعوا الأسس الأولى للهندسة التحليلية، لإدراكهم العلاقة القائمة بين الجبر والهندسة، واستخدموا الأساليب الجبرية في حل العمليات الهندسية، والطريقة الهندسية في حل الأعمال الجبرية. كما وضعوا حلولاً جبرية وهندسية لمعادلات ابتدعوها مختلفة التركيب، كما استعملوا الرموز في حساباتهم الرياضية قبل العلماء الأوروبيين.

وينسب إلى العلماء المسلمين علم حساب المثلثات المرتبط بالعلوم الفلكية والرياضية والحسابية. هذا ويرجع الفضل في تسمية الجبر بهذا الاسم إلى الرياضي العظيم محمد بن موسى الخوارزمي وقد نقلته أوروبا بالاسم نفسه (Algèbre) (Algebra)، كما أصبح اسم الخوارزمي مرادفاً لصناعة الحساب في صيغ مختلفة منها: Algoritmus و (Algrismo)، ثم أن الألمان أنفسهم جعلوا من الخوارزمي شيئاً يسهل عليهم نطقه فأسموه (Algorizmus) ونظموا الأشعار باللاتينية تعليقاً على نظرياته، وما زالت القاعدة الحسابية (Algorithmus) حتى اليوم تحمل اسمه. فبالإضافة إلى الخوارزمي هناك مجموعة كبرى من الرياضيين المسلمين أمثال: ثابت بن قرة، وأبو كامل المصري، والكرخي، عمر الخيام، نصير الدين الطوسي، ابن البناء المراكشي، أبو العباس بن الهائم، الكلاي، القلصادي، ابن حمزة المغربي، بهاء الدين العاملي البعلبكي ومحمد البيروني أبو الريحان(٢).

الهندسة

تأثر العلماء المسلمون بالعلوم الهندسية التي سادت لدى الحضارات السابقة ولدى عدد من الشعوب كالمصريين والبابليين واليونان وقد سبق أن أشرنا إلى علوم الهندسة لدى هذه الشعوب. أما فيما يختص بعلم الهندسة

عند المسلمين فقد عرفه ابن خلدون بالقول: «بأنه النظر في المقادير، أما المتصلة كالخط والسطح والجسم، وأما المنفصلة كالأعداد ، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية، مثل أن كل مثلث من زواياه مثل قائمتين ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا إلى غير نهاية، ومثل أن كل خطين متقاطعين، فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان، ومثل أن أربعة مقادير المتناسبة ضرب الأول في الثالث كضرب الثاني في الرابع».

لقد بدأ اهتمام علماء العرب بالهندسة قبل الإسلام وازداد اهتمامهم بها بعد الإسلام. ومما يدل على أن العرب عرفوا أصول الهندسة قبل الإسلام هي تلك الحضارات العربية القديمة في اليمن كالسدود القائمة مثل سد مأرب والقلاع القديمة، وما عثر عليه من آثار هندسية في البتراء (الأردن) وفي تدمر (سوريا) وفي مختلف مناطق الشرق الأدنى القديم.

وفي العهد الإسلامي قام علماء المسلمين بترجمة كتاب أقليدس الخاص بعلم الهندسة المعروفة باليونانية باسم (Stoicheia) وبالعربية باسم «كتاب الأصول الهندسية أو الأركان الهندسية». وكان قد ترجم هذا الكتاب لأول مرة في عهد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (٧٥٤ ـ ٧٧٥ م) على يد حنين بن إسحق الذي ترجم بدوره أيضاً بعض مصنفات جالينوس وأرخميدس. كما قام ثابت بن قرة بترجمة العديد من مؤلفات أقليدس وأرخميدس، وقد تميز هذا العالم بمعرفته للغة اليونانية والسريانية إلى جانب العربية.

والحقيقة فإن العلماء المسلمين أدخلوا بعض الإضافات على هندسة أقليدس وبينها «فرضية التوازي» التي لم يسبق لأقليدس أن اثبتها، بينما عالجها ابن الهيثم وعمر الخيام ونصير الدين الطوسي. وبذلك يمكن القول بأن العلماء المسلمين لم يكتفوا بالترجمة عن اليونانية، بل أضافوا إلى هندسة

أقليدس وسواه من اليونانيين ممن كتبوا في هذا العلم. وكان للمسلمين اهتمام في نوعين من الهندسة:

الهندسة النظرية: التي نقلوها عن اليونانيين مع إضافات قليلة.

الهندسة التطبيقية: وهي التي اهتم بها المسلمون أكثر من اليونانيين بدرجات كبرى.

ولعل ذكرنا لمؤلفات ابن الهيثم تؤكد اتجاه العلماء المسلمين إلى الهندسة التطبيقية ومن بين تصانيفه:

- في استخراج سمت القبلة.
- في استخراج ما بين البلدين في البعد بجهة الأمور الهندسية.
- فيما تدعو إليه حاجة الأمور الشرعية من الأمور الهندسية.
- طابق فيه بين الأبنية والحفور بجميع الأشكال الهندسية.
- البصريات.
- القواعد المفروضة والبراهين الاستقرائية لأقليدس.

بالإضافة إلى هؤلاء العلماء، فقد كتب علماء مسلمين آخرون في الهندسة ومنهم محمد بن أحمد الفلكي البيروني والخوارزمي.

إن أهم وأرقى دليل على تطور الرياضيات والهندسة عند المسلمين ما تم إنجازه عملياً في بناء المساجد والقصور والقلاع والسدود والقناطر والزوايا والتكايا وروائع الفن المعماري سواء في المشرق العربي أو المغرب العربي أو في إسبانيا وصقلية حيث تأثرت أوروبا من خلالهما بمختلف المؤثرات الحضارية. ولا تزال روائع الهندسة الإسلامية بادية من خلال تلك القصور والجوامع والآثار المتبقية في إسبانيا ومصر والعراق وبلاد الشام وفارس وفلسطين وتونس والمغرب وسمرقند وكل بلاد ما وراء النهر وإستانبول... وتعتبر تلك الآثار من روائع الفن المعماري والهندسي[٣].

وعلى سبيل المثال فإن جامع قرطبة يعتبر من أروع الأمثلة في العمارة الإسلامية والمسيحية على السواء في العصر الوسيط. أما من الوجهة العلمية، فهو من أكبر الجامعات الإسلامية التي يدرس فيها العلوم الدينية واللغوية. ونظراً لأهميته الدينية والعلمية ونظراً لتعظيمه عند المسلمين فقد وفدوا إليه لزيارته والاحتفال في بيت الصلاة فيه بالمناسبات الدينية الهامة. وكان الجامع - الجامعة مفخرة من مفاخر قرطبة الأربعة، وفي ذلك قال القاضي أبو محمد بن عطية:[4]

بأربع فاقت الأمصار قرطبة	منهن قنطرة الوادي وجامعها
هاتان ثنتان والزهراء ثالثة	والعلم أكبر شيء وهو رابعها

لقد وصف الرحالة المسلمون الجامع، واعتبروه أن ليس بمساجد المسلمين مثله بنية وتنميقاً وعرضاً وزخرفة وجمالاً ونقشاً.

وكان المسجد في الأساس جزءاً من كنيسة «بشنت بنجنت» (St. Vincent) متواضعة البناء. وبعد تكاثر الوافدين المسلمين ونزول جند الشام في قرطبة ضاق المسجد بالمصلين، فما كان من الأمير عبد الرحمن بن معاوية (الداخل) إلا أن فاوض رجال الدين النصارى بقرطبة وأجذل لهم العطاء لبيع القسم المتبقي من الكنيسة. وتمت الموافقة على ذلك عام (١٦٨ هـ - ٧٨٤ م) فأمر الأمير عبد الرحمن بهدم الكنيسة والجامع لبناء جامع قرطبة بأسلوب جديد.

وبالفعل فقد ابتدأ بناء المسجد في أسلوب معماري رائع، أنفق الأمير عبد الرحمن في بنائه نحو ثمانين ألف دينار[5]. ويصف د. السيد عبد العزيز سالم هذا الجامع بقوله:

انقسم الجامع الجديد إلى قسمين: قسم مسقوف هو بيت الصلاة، وقسم مكشوف هو الفناء أو الصحن. وكان بيت الصلاة في هذا المسجد

يشتمل على تسعة بلاطات تتجه عمودياً على جدار القبلة، ممتدة على إثني عشر عقداً (قوساً) في كل بلاطه. وتقوم هذه العقود على عمد من الرخام. وكان اتساع البلاط الواحد ٦,٨٦ متراً، غير أن البلاط الأوسط يزيد اتساعه عن ذلك بقليل إذ يبلغ ٧,٨٥ متراً. وكان سقف المسجد يتألف كله من لوحات خشبية مسطحة مصفوفة عرضاً (سماوات)، ومثبتة في عوارض خشبية طولية وعرضية. وتكسو هذه اللوحات والعوارض زخارف هندسية ملونة ومنقوشة من دوائر وفصوص ومسدسات ومثمنات. وكان يعلو هذا السقف المسطح هياكل مسنمة هرمية الشكل، تمتد على امتداد البلاطات، تاركة فيما بينها قنوات مقعرة لتجري فيها مياه الأمطار. ويحيط بالأسقف من الداخل إزار خشبي منقوش بالآيات القرآنية.

وتبرز براعة المهندس المسلم، حيث جعل بين العمد الرخامية على أعلى رؤوسها قسى أو عقود متجاوزة على شكل حدوة الفرس، تقوم مقام الأوتار الخشبية، وظيفتها ربط الأعمدة فيما بينها، كما أقيمت فوقها عقود نصف دائرية تحمل الجدران التي تتكىء عليها السقف، وتزيد في الوقت نفسه من ارتفاع السقف، وتستند العقود على كوابيل ملفوفة مؤلفة من ثلاثة أو أربعة فصوص متراكبة الواحد فوق الآخر. ويتناوب في جميع العقود العليا والسفلى اللونان الأصفر الشاحب والأحمر، نتيجة لتناوب الحجارة والآجر... وهكذا تمكن مهندس الجامع من إحداث تأثير جمالي من هذه الحيلة المعمارية البسيطة.

أما العمود فيتكون من رأس رخامي (تاج) وبدن وقاعدة من الرخام. ويتوج الجدران الخارجية للمسجد إفريز من الشرفات المثلثة المسننة. وتسند الجدران ركائز قوية وظيفتها إكساب المسجد صفة القلاع، إذ أن صفوف العقود ترتكز مباشرة على جدار القبلة. وتبرز براعة المهندس المسلم، حينما يتخذ المرء طريقه داخل بيت الصلاة ماراً بين صفوف الأعمدة الممتدة إلى ما

لا نهاية بعقودها المزدوجة، توحي إليه هذه العمد والعقود المتكررة بالطبيعة الحية تحت ظلال في لون الشفق بحيث تحتل غابة من النخيل، ويتسلل الضوء من شبكات النوافذ الخارجية باهتاً داخل مسطح بيت الصلاة، ويحدث تأثيراً عميقاً في النفس، فيستشعر المرء نفسه في هذا المسجد بعيداً عن نطاق الحقيقة، ويظل مستغرقاً مهيئاً للتطلع إلى ما وراء الحس، في صلاة خاشعة، مؤدياً لله فرضه، مقراً لعبوديته حياله. ولا سبيل إلى أن يكون الابداع المعماري أكثر كمالاً مما يوحي به هذا المثل الديني في بساطته وتجرده على حد قول «جومز موريتو» (Gomez Moreno) .

وكان صحن الجامع مغروساً بالاشجار بأثر من الإمام عبد الله بن صعصعة بن سلام (المتوفى ١٩٢ هـ) المتأثر بدوره بمذهب الإمام الأوزاعي في هذا المجال.

هذا وقد أصبح المسجد أكثر كمالاً وأكثر اتساعاً وروعة في عهد الأمير عبد الرحمن الثاني (الأوسط) وفي عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث (الناصر) وفي عهد الخليفة الحكم المستنصر وفي عهد المنصور بن أبي عامر.

والحقيقة فإن هذا الجامع العظيم بمبانيه ومعانيه، كان مثالاً ونموذجاً للعمارة الإسلامية والمسيحية على السواء في الأندلس، فمنه أخذت نظام القباب ذات الضلوع، ومنه اشتقت نظام البلاطات المتجهة عمودياً على جدار القبلة، ومن تخطيطه اشتقت تخطيطاتها. . . وليس أدل على عظم هذا الجامع القرطبي وامتداد مؤثراته المعمارية والفنية إلى بلاد مشرقية، فقد وصلت مؤثراته إلى جامع ابن طولون في مصر، فمئذنة هذا الجامع تجلو علينا عقوداً قرطبية من النوع الشائع في جامع قرطبة، ثم أن القنطرة التي تصل بين الجامع تستند على عقدين متجاوزين على الطراز القرطبي، وبأسفل القنطرة كوابيل من ذات نظام كوابيل عقود جامع قرطبة. بل أن الأستاذ الأثري د. عبد العزيز

سالم، يرى أن المؤثرات المعمارية الأندلسية القرطبية قد امتدت إلى طرابلس الشام حيث تظهر واضحة في بعض الآثار مثل عقود المدرسة البرطاسية.

أما التأثيرات المعمارية لجامع قرطبة في العمارة المسيحية، فقد تغلغلت في عمارة إسبانيا المسيحية، ومنها انطلقت إلى مقاطعات فرنسا الجنوبية حيث تتجلى بحق في كنائس جاسكونيا ولانجروك وأكيتانيا وأنجو وأوفرني ونورماندي.

أما العمارة الإسلامية غير الدينية فقد تمثلت بالعديد من القصور والدور والبيمارستانات والمنازل الخاصة وسواها. ففي مصر مثلاً: أقام الولاة في العهدين الأموي والعباسي العديد من القصور والمنازل الخاصة التي تميزت بعمارة إسلامية واضحة المعالم مثل قصر الوالي صالح بن علي (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) الذي كان قصراً له ومقراً للحكم في مدينة العسكر.

وفي العهد الطولوني، أقام أحمد بن طولون مدينة القطائع شمال العسكر، وبنى له فيها قصره الشهير الذي كان يطل على ميدان كبير. وقد أضاف خمارويه بن أحمد بن طولون في قصر أبيه، وحول الميدان إلى حديقة، بالإضافة إلى حدائق القصر الأصلية وأجرى بها جداول المياه، وألحق بها حديقة للحيوانات، كما أنه زين جدران القصر بالنقوش والصور، كذلك أقام في القصر رواقاً سمي ببيت الذهب. وعندما فتح الفاطميون مصر وأقاموا مدينة القاهرة شمال القطائع، تبين بأنها أقيمت مع أسوارها وأبوابها على طراز إسلامي متنوق. كما بنى جوهر قصر الخليفة مع بناء المدينة. وشغل القصر منطقة وسط المدينة، وقيل بأنه كان يحتوي على أربع آلاف غرفة، وقد امتدت واجهته الغربية من المسجد الأقمر حتى مدرسة العالم نجم الدين. وأمام هذا القصر بنى قصر آخر أيام الخليفة العزيز بالله. وبين القصرين أقيمت ساحة كبيرة استخدمت في الأعياد لاستعراض الجند.

والحميقة فقد تميزت هذه القصور بالفخامة والضخامة وكثرة الحفر على الأخشاب وكثرة الزخارف والتصاوير من حيوانات وطيور وأشخاص على الجدران، كما استخدم فيها الأحجار الكريمة والذهب. وحوت هذه القصور المكتبات والخزائن والأفنية ذات الأرضيات الرخام والنافورات التي تنساب منها المياه في أحواض متعددة. وهذا يوضح لنا مدى براعة وحساسية المهندس المسلم في استخدامه للمياه كعنصر من عناصر التكوين والتشكيل للفراغ الخارجي. كما كان يوجد نفق يصل بين غرف الخليفة وجناح الحريم.

أما أقدم الدور السكنية التي وصل ارتفاعها إلى خمسة طوابق، فهي التي بنيت في الفسطاط من العهد الطولوني. وكانت البيوت تتكون من صحن يحيط به أربعة إيوانات أحدها وهو الرئيسي على شكل حرف T وتلك الإيوانات نراها في قصر اخيضر (١٥٧ ـ ١٨٥ هـ، ٧٧٤ ـ ٧٧٥ م) في العراق. وهذا الإيوان معقود بقبو وتنفتح واجهته على الصحن بواسطة ثلاثة عقود محمولة على دعامتين. بالإضافة لهذه الإيوانات يوجد العديد من الغرف المستخدمة للسكن والخدمات اللازمة، وتتميز هذه المنازل بكثرة آبار المياه بها والمواسير التي تمر من تحتها، ووجود نافورة للمياه بصحنه، وهذا ما بدا واضحاً في العمارة الإسلامية في بيروت العثمانية.

وفي العصر الأيوبي أقام صلاح الدين الكثير من المباني العسكرية والدينية والمدنية، من بينها القلعة التي جعلها مسكناً ومقراً لحكمه في القاهرة.

وفي العصرين المملوكي والعثماني أقيمت الكثير من المباني في مختلف المناطق الإسلامية التي سيطر عليها المماليك والعثمانيين. غير أن عناصر العمارة المنزلية، كانت تتسم في الغالب بعدة مميزات منها:

- الطابق الأرضي ويسمى «السلاملك» وهو خاص للرجال.
- الطابق العلوي ويسمى «الحرملك» وهو خاص للسيدات.

- وجود المشربيات الخشبية وقمريات زجاجية.

- الكمرات الخشبية الحاملة للطوابق.

- بتكون المسكن من المدخل والدركاه والقاعة والإيوان والتختبوش والمقعد. وغرف النوم وغرف الاستقبال (المندرة ـ المنظرة) والمطبخ.

- وجود دهليز يؤدي إلى الحوش ونفق يؤدي إلى مقر النساء.

- وجود أبواب خارجية خشبية مصفحة بالحديد والبرونز.

- وجود زاوية للصلاة بمحراب ملحقة بالقصور والدور الكبيرة.

- غرس الأشجار في حديقة المنزل.

- إقامة نافورة مياه وسط الحديقة مع تماثيل حيوانية على جانبيها[٦].

الهوامش

(١) للمزيد من التفصيلات عن تاريخ الرياضيات والعلوم المختلفة انظر: سارتون: تاريخ العلوم (عدة أجزاء). انظر أيضاً: ج. د. برنال: العلم في التاريخ (٤ أجزاء) تعريب: د. علي ناصف، د. شكري إبراهيم سعد، فاروق عبد القادر المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨١ - ١٩٨٢.

(٢) للمزيد من التفصيلات عن الرياضيات عند العرب والمسلمين انظر: د. علي عبد الله الدفاع: العلوم البحتة في الحضارة العربية والإسلامية (الباب الرابع) ص ٩٩ - ٢٨٨ مؤسسة الرسالة - بيروت ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

(٣) أنظر قسم اللوحات والرسوم. في كتابنا: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية.

(٤) د. السيد عبد العزيز سالم: قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس، ص ١٩٥، نقلاً عن: المقري: نفح الطيب، جـ ١، ص ١٤٦.

(٥) د. السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٣٨٤ وما يليها.

(٦) للمزيد من التفصيلات أنظر: د. صالح مصطفى لمعي: التراث المعماري الإسلامي في مصر، ص ٧٩ - ٨٧.

الفصل السابع

الفيزياء والكيمياء والتعدين

نبذة عن الفيزياء والكيمياء والتعدين
قبل العرب والإسلام

توصلت الشعوب القديمة في مصر وبلاد ما بين النهرين وفارس واليونان إلى استخدام المعادن لا سيما بعد النقلة التاريخية واكتشافهم للنحاس ومن ثم الحديد وتوصلهم إلى مزج المعادن بعضها بالبعض الآخر.

والحقيقة فإن أهم تقدم تقني واكب مرحلة تنظيم الزراعة والاستقرار الإنساني، إنما يكمن في اكتشاف المعادن واستخدامها، وخاصة النحاس وسبيكته البرونز، الذي ينسب إليه عصر الحضارة القديمة المسمى «عصر البرونز» وتبعاً لأهمية المعادن فقد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالتكنولوجيا والعلوم منذ اكتشافها واستخدامها. والمعادن منذ فجر التاريخ كانت نادرة وقليلة، لهذا فإن كلمة «معدن» في اللغات اللاتينية (Metallum) مشتقة من كلمة «يبحث» في اللغة اليونانية، (Metallam) مما يشير إلى ندرة المعادن قديماً حتى أن البحث لاستخراج المعادن من المناجم تسمى في الإنجليزية (Mihe) . ويتطلب استخلاص المعادن وتحضيرها وتصنيفها خبرة طويلة. ويبدو أن الذهب كان أول المعادن المصنعة، لأنه هو المعدن الوحيد مع النحاس يوجد بحالته الخام.

ومنذ فجر التاريخ ارتبطت المعادن بالنار، الأمر الذي أدى إلى اختزال خام كربونات النحاس، ثم صهر المعادن الناتجة وسبكها. وقد أدى التعدين

فيما بعد إلى نشوء صناعات معدنية عديدة حركت الحياة الصناعية والتجارية والزراعية، ومهدت لها السبل للتقدم إلى الأمام. ومهدت لنشوء علم الكيمياء، فعمليات صهر المعادن وتنقيتها وتلوينها وتغطيتها بطبقة زجاجية لماعة، كل هذه العمليات كانت تتضمن تفاعلات كيميائية تطلبت معرفتها الكثير من المحاولات العملية.

ولقد رأت الشعوب القديمة الكثير من الظواهر الجيولوجية مثل الزلازل والبراكين والمياه المعدنية والجوفية، ولم تكن تفسيراتها لهذه الظواهر إلا تفسيرات دينية مرتبطة بالمعتقدات السائدة إلى أن بدأت تظهر بعض الآراء حول وجود نيران في جوف الأرض وما إلى ذلك من آراء ثبت بعضها وبطل البعض الآخر. وفي كتاب الميتورولوجيا المنسوب إلى أرسطو بحوث جيولوجية مختلفة، وكانت الميتورولوجيا والجيولوجيا في العصور القديمة والوسطى متشابكتين جداً، وعند أرسطو وكل رجال العلم في العصور القديمة أن الزلازل والانفجارات البركانية مرتبط بعضها ببعض، وقد أقاموا فكرتهم على أساس وجود النار في جوف الأرض. وقد حاول أرسطو أن يجد تعليلاً، ففرض وجود رياح في جوف الأرض تسخن بفعل الأحتكاك والاضطراب، وهذا يؤدي إلى الانفجارات، بل إلى انفجارات تحت الماء مثلما حدث في إحدى جزر ليباري حيث تكثر الانفجارات البركانية (الرياح فوق الأرض: ميتورولوجيا، الرياح تحت الأرض، جيولوجيا) كما فسر إيجاد الفلزات والأحجار والمعادن على أنه بفعل الرياح أو الأبخرة، وأن منها ما يتولد بفعله المعادن والأحجار غير الذاتية، ومنها ما يتولد بفعله الفلزات القابلة للانصهار أو السحب.

أما الكتب القديمة التي بحثت في المعادن والجواهر والأحجار فإنها تعطينا صورة عن مدى التطور التكنولوجي في العالم القديم فإن أقدم هذه الكتب كتاب ثيوفراستوس المعروف باسم (De Lapidibus) ، ويتضمن دراسة

لخواص الصخور والمعدنيات، كما وصف أنواع الصخور وأصنافها تبعاً لفعل النار فيها، ومن الطبيعي أن يكون ذلك متصلاً بالكيمياء، لأن التحليل المعدني مهما كان بسيطاً يؤدي إلى التأمل في التفاعلات الكيميائية وإلى تطبيق الكيمياء عملياً.

وعرف الرومان بدورهم التعدين وعلم المعادن، وقد كانت الأمبراطورية الرومانية قد استطاعت سد احتياجاتها من المعادن نظراً لاتساع سيطرتها على بلدان عديدة في الشرق والغرب. كما أن سيطرة الرومان على دروب الملاحة البحرية مكنتهم من جلب المواد من مسافات طويلة بتكاليف منخفضة نسبياً. وبلغ الأمر بالرومان أنهم لم يسدوا احتياجاتهم فحسب وإنما قاموا بتصدير المعادن إلىّ الخارج أيضاً، فقد صدروا الذهب إلى الهند والفضة والنحاس، غير أن مجلس الشيوخ في عهد الجمهورية بدأ ينظم عملية التصدير إلى الخارج لا سيما فيما يختص بالذهب والحديد بعد التخوف من أن يستغل البرابرة الحديد لصناعة الأسلحة.

ولقد كان التعدين من الصناعات الرئيسية في بلاد الرومان واليونان، وارتبطت هذه الصناعة بفرض العقوبات خاصة في بلاد اليونان، فقد كان العمل في المناجم عقوبة تنزل بالأرقاء والمجرمين وأسرى الحرب كما كانت المناجم أسوأ أنواع معسكرات العمل، فليس فيها أية رحمة أو إنسانية. وكان البطالمة في مصر يرسلون إلى مناجم الذهب في النوبة كل من غضبت عليه الدولة، وكانت تلك المناجم مثالاً للقسوة والتعذيب.

وشهد العهد الأمبراطوري الروماني تطوراً ملحوظاً في التعدين، غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن طريقة الرومان في التعدين كانت مستمدة من المصريين واليونان، وكان الرومان كلما استمدوا خبرات جديدة كلما تطورت الصناعة التعدينية لديهم، فقد حسنوا أدوات التعدين ووسائل سحق الخامات

والصهر وتحسين أنواع الأفران. ومن المرجح أن الرومان استطاعوا تنقية الذهب بطريقة الملح أو حجر الكحل، كما أنه من المرجح توصلهم إلى طريقة فصل الفضة عن الخامات الرصاصية الفضية.

وبالإضافة إلى الهندسة وتخطيط المدن وعلم التعدين والمناجم وبناء السفن الحربية والتجارية كان هناك نماذج أخرى من التكنولوجيا والفيزياء في القرنين الرابع ق. م والثالث ق. م والقرن الثاني ق. م. وكان تاريخ الفيزياء والتكنولوجيا الهلنستية يلخص في عالمين إثنين هما: كتسيبيوس الأسكندري (Ctesibios of Alexandria) وفيلون البيزنطي الاسكندري (Philon of Alex-andria) وفتروفيس الفانومي، وقد عاش في النصف الأول من القرن الأول ق. م.

ففيما يختص بكتسيبيوس فقد ذكر عنه بأنه صنع آلة موسيقية على شكل قرن وقام بتركيبها على تمثال ارسنوي أقامه لها شقيقها وزوجها بطليموس الثاني حوالي ٢٧٠ ق. م. وقد قام بالعديد من المخترعات والتجارب العلمية ذكرها كلها في أحد كتبه. ومن مخترعاته مضخة ضاغطة وارغناً مائياً وساعات مائية. وعند الإشارة إلى اختراع المضخة الضاغطة لا بد من القول بأن كتسبيوس قد أدرك الحاجة إلى الأجزاء الرئيسية الثلاثة التي تتطلبها وهي: الأسطوانة والكباس والصمام، وقد أدخل فيلون وسواه من بعده بعض التحسينات على هذه المضخة، وقد عثر هلى مضختين في بولزينا صنعتا على أساس المضخة الأولى.

أما الأرغن المائي الذي سمي باسم «هيدروليس» (Hydraulis) فكان عبارة عن تطبيق مبدأ المضخات على الموسيقى، بمعنى أن الهواء اللازم للآلات الموسيقية الهوائية كان يدفع بواسطة الآلة بدلاً من فم ورئتي العازف. وكان يوجد في الأرغن مجموعة من المفاتيح ـ الملامس الموسيقية، ولعل

جميع الأرغنات ليست هي سوى تطوير وتحسين للأرغن الذي استنبطه كتسيبيوس.

أما الساعات المائية فهي نتيجة لتحسينات سابقة، غير أن كتسيبيوس أحدث تحسيناً ملموساً على نظام الساعات، فبعد أن كانت الساعات الشمسية لا يصح استخدامها إلا حين سطوع الشمس، وبعد أن كانت الساعات المائية غير منضبطة في افراغ قارورة الماء من حيث السرعة، فقد جاء كتسيبيوس وعمل على ضبط سرعة التفريغ والتمكن من متابعة انقضاء الوقت، وقد أدرك أن سرعة التفريغ تظل ثابتة شرط أن يبقى ارتفاع الماء فوق فوهة التفريغ ثابتاً، وأن تكون مقاسات فتحة التفريغ ثابتة وموحدة.

أما فيلون البيزنطي فيعتبر أيضاً من الميكانيكيين الهلنستيين وقد عاش فترة في الإسكندرية وفترة أخرى في جزيرة رودوس. ومن المرجح أنه كان مهندساً حربياً يعمل في خدمة الدولة، وقد تلقى الكثير من خبراته الهندسية الحربية في رودوس لأنه شهد فيها الحصون والاستحكامات الجيدة، ولعل حصونها كانت السبب في فشل ديمتريوس ملك مقدونيا في احتلالها.

كان فيلون من أوائل الذين حاولوا الإحاطة التامة بالفنون الهندسية الحربية خاصة فيما يختص بالهجوم والدفاع، وقد ألف رسالة ميكانيكية عظيمة تضمنت تحضيرات رياضية كنسخ المربعات واستخدام الآلات في الرافعات وبناء المرافىء وصناعة آلات القذف، وبناء الأسوار والاستحكامات وتجهيز المعدات والموارد والدفاع عن الاستحكامات وأساليب الحصار. كما ألف في الحيل الروحانية والمائية.

أما فتروفيس الذي عاش في مدينة «فانوم» (Fanum) فيحلل صوتيات أحد المسارح والظواهر الفيزيائية التي قد تفسدها والتي تسمى بالتداخل والصدى والترداد، كما اهتم بدراسة الأوعية الصوتية التي تستعمل في

المسارح لتعزيز الأصوات البشرية وتقويتها. كما بحث في كيفية وصول الهواء والشمس إلى داخل الغرف الرئيسية. كما خص الكتاب العاشر في بحث الميكانيكا التطبيقية، فقد وصف فتروفيس الآلات الرافعة وأجهزة رفع المياه والدواليب والطواحين المائية واللوالب المائية ومضخة كتسيبيوس والأرغن المائي وعداد المسافات، ثم ينتقل إلى الآلات الحربية كآلات القصف والأقواس الكبيرة وكيفية شدها وضبطها وآلات الحصار وآلات الهدم والتهشيم ويبحث في وسائل الدفاع وأساليبه.

هذا وقد شهد القرنين الثاني والأول ق. م. بعض الفيزيائيين والتقنيين اليونانيين والرومان ومن هؤلاء:

ديوكليس (Diocles) الذي قام يبحث عن المرايا المحترقة، وكاتو الرقيب الذي نشر أول تركيب للمونة المستعملة في البناء، كما كتب أثينايوس رسالة قصيرة عن الآلات الحربية المستعملة في الحصار. ولقب كاريوس الأنطاكي بالميكانيكي، فقد اخترع نوعاً من الميزان الذي يستخدمه البناؤون.

أما بوسيدونيوس فقد اهتم بالأرصاد الجوية، بينما اهتم كليوميديس بالفلك وبظاهرة الانكسار الجوي.

الفيزياء والكيمياء والتعدين عند العرب والمسلمين

هذا وقد اهتم علماء العرب والمسلمين بالفيزياء والكيمياء. ومن بين الذين أسهموا في تطور الفيزياء جمهرة من العلماء منهم: بنو موسى بن شاكر وهم محمد وأحمد والحسن، ويعقوب بن إسحق الكندي، وأبو بكر الرازي، والحسن بن الهيثم، وابن سينا، وأبو الريحان البيروني، وعبد الرحمن الخازني، وابن ملكا البغدادي، والإمام فخر الدين الرازي، ونصير الدين الطوسي، وقطب الدين الشيرازي، وكمال الدين أبو الحسن الفارسي.

ومن الأهمية بمكان القول أن موسى بن شاكر كان معاصراً للخليفة العباسي المأمون في القرن الثالث الهجري ـ التاسع الميلادي في بغداد،

وكان من المهتمين بأمور الفلك والتنجيم. وقد اشتهر بأزياجه الفلكية، كما برز مع أبنائه الثلاثة محمد وأحمد والحسن في الرياضيات والهندسة الميكانيكية والموسيقى والطب والحكمة والفلسفة. ولقد أشارت مختلف المصادر والمراجع العربية والأجنبية إلى أهمية ما أسهم به آل موسى في ميادين العلم. فقد اهتموا بعلم «طبقات الجو» (Meteorology) والوسائل والتركيبات الميكانيكية، وحل المسائل المستعصية. كما ألفوا كتاباً في «قطع المستديرات» بقي مصدراً أساسياً لعلماء أوروبا في الأشكال الأهليلجية، كما اهتم آل موسى بصنع بعض الآلات المتحركة مثل الروافع المبنية على فكرة الفائدة الميكانيكية، والتي تستخدم لجر الأثقال أو لرفعها، أو لوزنها. كما أن أبناء موسى طوروا «قانون هيرون» لإيجاد مساحة المثلث بمعرفة طول كل من أضلاعه الثلاثة.

هذا وقد اكتشف بنو موسى طريقة جديدة لرسم الشكل الأهليلجي، وذلك بغرس إبرتين في نقطتين. ثم أخذ خيط بطول يفوق مثلي بعد هاتين النقطتين، ثم يربط هذا الخيط من طرفيه ويوضع حول الإبرتين، ويولج فيه قلم رصاص، فعند إدارة القلم يتكون الشكل الأهليلجي، وتسمى النقطتان «محترفي» الشكل الأهليلجي أو بؤرتيه.

والحقيقة فقد برز أبناء موسى في قياس السطوح الكروية والمستوية، ولمجموعة من المسائل الهندسية، وبكتاب في الهندسة ترجمه «جيرارد الكريموني» إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر الميلادي بعنوان: «كتاب الأخوة الثلاثة في الهندسة» (Liber Trium Fratium de Geometria) وقد استخدمته أوروبة مدة طويلة، وهو الذي أسهم في تطور الهندسة الأوروبية.

كما توصل موسى بن شاكر إلى قياس المسافة التي تقابل درجة واحدة على خط الطول، وهذا ما يؤدي إلى قياس محيط الأرض. وقد قدرت هذه

المسافة بـ ٣٦٠°. وبعد الحساب الطويل تبين بأن المسافة تساوي $\frac{٢}{٣}$ ٦٦ ميلاً عربياً، وأن الميل العربي يساوي ١٩٧٣,٣ متراً على وجه التقريب. وهذا ما يعادل ٤٧,٣٥٦ كلم لمحيط الأرض. وهذه النتيجة قريبة جداً من الحقيقة، إذ أن محيط الأرض الفعلي يعادل ٤٠,٠٠٠ كلم تقريباً.

ويعزى لبني موسى بن شاكر القول بالجاذبية العمودية بين الأجرام السماوية، وهي التي تربط كواكب السماء بعضها ببعض، وتجعل الأجسام تقع على الأرض. كما يعزى إليهم كتاب من أهم كتب «الحيل» وهو المعروف باسم «حيل بني موسى» وتبين بأن لهذا الكتاب قيمة علمية كبرى ومكانة مرموقة في مجال التكنولوجيا. وقد يكون هذا الكتاب هو الكتاب الأول في الميكانيك، حيث يحتوي على مائة تركيب ميكانيكي، عشرون منها ذات قيمة علمية، منها وصف طريقة حفظ مستوى الماء في الأنابيب.

هذا وقد توصل أبناء موسى إلى اختراع ساعة نحاسية، وإلى اختراع تركيب ميكانيكي يسمح للأوعية أن تمتلىء تلقائياً كلما فرغت، والقناديل ترتفع فيها الفتائل تلقائياً كلما أتت النار على جزء منها ويصب فيها الزيت تلقائياً، ولا تنطفىء عند هبوب الريح عليها، كما ابتكروا آلة ميكانيكية للزراعة تحدث صوتاً بصورة تلقائية كلما ارتفع الماء إلى حد معين في الحقل عند سقايته. كما اخترعوا عدداً كبيراً من نافورات المياه الصاعدة. ولا تزال إلى اليوم نظريات أبناء موسى لا سيما أحمد بن موسى تستخدم عند تصميم وتنفيذ النافورات الحديثة المقامة في القصور والحدائق العامة.

بالإضافة إلى ذلك فقد شرح أبناء موسى صعود مياه الفرات والعيون إلى أعلى، وكيفية ترشيح مياه الآبار من الجوانب، وشرحوا كيفية صعود المياه إلى الأماكن المرتفعة كالحصون والقلاع ورؤوس المنارات. والحقيقة فإن «علم السوائل» كان عندهم من فروع الحيل.

من مؤلفات أبناء موسى في الهندسة والحيل والمساحة والفلك والفيزياء وسواها من العلوم ما أورده «ابن النديم» في كتابه «الفهرست» وما أورده سواه منها على سبيل المثال:

- كتاب بني موسى في الفرسطون (الميزان ذو العاتق).
- كتاب الحيل.
- كتاب الشكل المدور المستطيل.
- كتاب حركة الفلك الأولى.
- كتاب المخروطات.
- كتاب المثلث.
- كتاب الآلات الحربية.
- كتاب الأخوة الثلاثة في الهندسة.
- كتاب التقاويم للمنازل السيّارة.

أما يعقوب بن إسحق الكندي (١٨٥ ـ ٢٥٢ هـ، ٨٠١ ـ ٨٦٧ م) فقد ساهم في تطوير الفيزياء ومختلف العلوم البحتة الإنسانية، وله المئات من الكتب والمقالات والدراسات والرسائل في هذه العلوم منها على سبيل المثال:

- رسالة في حدود الأشياء ورسومها.
- رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام.
- كتاب الجواهر الخمسة.
- رسالة في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة.
- رسالة في علة كون الضباب.
- رسالة في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير.
- رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات.
- رسالة في الحيل العددية.

- رسالة في تسطيح الكرة.
- رسالة في إصلاح كتاب أقليدس.
- رسالة في تقريب وتر الدائرة.
- رسالة في تقريب وتر المتسع.
- رسالة في كيفية عمل دائرة مساوية لسطح أسطوانة مقروضة.
- رسالة في شروق الكواكب وغروبها بالهندسة.
- رسالة في عمل الساعات.
- رسالة في صنعة الاسطرلاب.
- رسالة في اختلاف مناظر المرآة.
- رسالة في عمل المرايا المحرقة.
- رسالة في أنواع الجواهر الثمينة.
- رسالة في أبعاد مسافات الأقاليم.
- كتاب رسالته في المناظر الفلكية.
- كتاب رسالته في المد والجزر.
- كتاب رسالته في علل أحداث الجو.
- كتاب رسالته في علم حدوث الرياح في باطن الأرض المحدثة كثير الزلازل والخسوف.

وهناك العشرات من الكتب والرسائل للكندي تدل على سعة علمه واطلاعه على مختلف العلوم، ومدى ما قدمه للبشرية من إسهامات علمية وحضارية. وللعلماء المسلمين الأخرين إسهامات ضخمة في ميادين العلم والبحث العلمي من فيزياء وكيمياء، أثبتوا من خلالها ما قدموا من اختراعات وابتكارات، ولم يكونوا مجرد نقلة أو مترجمين[١].

أما فيما يختص بالكيمياء فقد سبق أن أشرنا إلى المقدمات العلمية التي سادت في الشرق الأدنى القديم واليونان والرومان. غير أن الكيمياء عند المسلمين اتجهت في منحنى متقدم تجريبي وعملي. وهؤلاء الكيميائيون

السلمون والعرب قاموا بأعمال تجريبية مخبرية للتعدين وللتصنيع واكتشاف سر الصنعة، واستخلاص الأكسير وتحويل المعادن الرخيصة إلى جوهري الفضة والذهب الخالصين، وربط الكيمياء بالطب. وقد أشار بعض الأطباء العرب إلى مواد كيمائية يمكن استخدامها في المواد المعدنية وفي الطب من هؤلاء: الطبيب علي بن عباس الأهوازي المتوفى عام (٣٨٥ هـ - ٩٩٤ م) في كتابه «كامل الصناعة الطبية» (الملكي)، والطبيب أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي المتوفى (٤٠٤ هـ - ١٠١٣م) في كتابه «التعريف لمن عجز عن التأليف».

والأمر الملاحظ أن المسلمين اهتموا بالتصنيع ومنه التصنيع الكيميائي، ولفتوا النظر إلى ضرورة التنبه إلى الغشوش التي يمكن أن تنجم عن التصنيع الكاذب أو الفاسد. ومن يطلع على كتاب أبي الفضل جعفر بن علي الدمشقي «الإشارة إلى محاسن التجارة ومعرفة الأعراض ورديئها وغشوش المدلسين فيها» يدرك مدى اهتمام المسلمين بالانتاج السليم الصادق. فالياقوت المصنع في بلاد المسلمين أفضل أجناسه الأحمر القاني اللون ويسمى «البهرماني»، ثم يتلوه الأحمر المشرق اللون الناقص عن لون البهرماني قليلاً ويسمى «الرماني» وبعده الأزرق الغميق اللون، وتشوب زرقته حمرة ويسمى «الأسمانجوني» وبعده الأصفر وهو الفاقع اللون، وبعده الذهبي. أما أردأ ألوان الياقوت فهو الأحمر المُورّد الذي يضرب إلى البّياض، والسماقي الذي يضرب إلى السواد، والياقوت الأزرق السنوري. وأما فحص الياقوت، فمن علاماته الثقل ويقبل البرودة بسرعة، وإن جرح بكسر العقيق فلا يعمل فيه، وهو يصبر على النار أكثر من صبر غيره عن جميع الأحجار.

بالإضافة إلى ذلك فقد اشتغل المسلمون بتصنيع الذهب والفضة والزمرد والماس والفيروز والمرجان والعقيق واللازورد والجزع وهو الخرز اليماني. وقد أعطى المسلمون أفضل الصناعات من هذه الجواهر التي أدت إلى تزيين

القصور والدور والنساء. وارتبط بهذه الصناعة بشكل أو بآخر استخراج وصناعة الحديد والنحاس والفولاذ ومعدن الرصاص «الاسباذروه» والرصاص الأسرب والقصدير والزئبق وسواها من صناعات. وقد قيل الكثير في هذه الصناعات ومنها الفولاذ. فقد قيل فيه: «أما الفولاذ فإنه أصناف ينسب إلى البلاد التي عمل فيها وسبك، وإلى الصناع الحاذقين بعمله، لأنه مصنوع وليس يخرج من المعادن فولاذاً. وأفضله ما صفا وواتى في العمل، وقبل الماء في السقاية بسرعة ومنه المجوهر».

والجدير بالذكر أن الحضارة الإسلامية والعربية شهدت علماء مهرة في الكيمياء نذكر منهم على سبيل المثال: جابر بن حيان، والرازي، وابن سينا، والجلدكي، والمجريطي، وأبو المنصور الموفق، والطغرائي، وأبو القاسم العراقي والإمام جعفر الصادق وخالد بن يزيد بن معاوية، وأبو الريحان البيروني رائد التفاعلات الكيمائية وأبو الفتح الخازني وسواهم الكثير.

وبلغ من اهتمام المسلمين بالعلم، أن الأمير خالد بن يزيد بن معاوية الأموي (١٣ - ٨٥ هـ، ٦٣٥ - ٧٠٤ م) تخلى عن الحكم وتفرغ للعلم وبالذات علم الكيمياء[٢]، فهو من أوائل الذين قاموا بنشاطات علمية في حقل الكيمياء، وأنه اعتمد على مصادر يونانية، غير أنه لم يؤمن بالعمل النظري ما لم يقترن بالتجارب والعمل المخبري. وقد توصل الكيميائيون المسلمون والعرب إلى كشف الأكسير الذي يعيد الشباب، وإلى الحجر الذي يحول المعادن إلى ذهب، وتوصلوا إلى استحضار حامض الطرطير «النطرون» وحامض الكبريتيك، والماء الملكي. كما بدلوا الطرق البدائية في صهر المعادن، وتمكنوا من تحضير عدد كبير من المركبات الكيميائية، مثل الصودا الكاوية، وكربونات البوتاسيوم، وكربونات الصوديوم والزرنيخ، والقلويات، والنشادر، ونترات الفضة، ثم استطاعوا التمييز بين الحوامض والقلويات. واستطاعوا التوصل إلى مسألة ازدياد المعادن وزناً أثناء عمليات التأكسد.

وعرفوا أن النار تنطفىء بانعدام الهواء، وميزوا بين التقطير المباشر، والتقطير بواسطة الحمام المائي أو الحمام الرملي.

بالإضافة إلى ذلك فقد استطاع علماء الكيمياء في ديار العرب والإسلام التوصل إلى تحضير ماء الفضة (حامض النيتريك) وماء الذهب (حامض النيترو هيدروكلوريك) والسليماني (كلوريد الزئبق) والراسب الأحمر (أكسيد الزئبق) وحجر جهنم (نترات الفضة) والزاج الأخضر (كبريتات الحديد) وسواها الكثير. كما اخترعوا كثيراً من المركبات، وتوصلوا إلى طريقة فصل الذهب عن الفضة بواسطة حامض النتريك، كما استخدموا ثاني أكسيد المنغنيز في صناعة الزجاج، وصنعوا البارود، والصابون والورق والحرير، والأصباغ ودبغ الجلود والروائح العطرية، والمفرقعات، والزجاج والسكر والثلج، والشموع، ومواد التجميل والزيوت النباتية وسواها.

ولكن لا بد من الإشارة إلى رأي ابن خلدون في مقدمته، إذ أنكر قدرة الكيمياء في تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن شريفة[٣].

هذا وقد أشار العالم محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي[٤] المتوفى (٣٦٦ هـ - ٩٧٦ م) في كتابه «مفاتيح العلوم» إلى أسماء بعض الأجهزة والأدوات والآلات الكيميائية التي استخدمها علماء العرب والمسلمين في علم الكيمياء ومن بين هذه الآلات:

- الأثال: آلة من زجاج أو فخار على هيئة الطبق ذي المكب.
- الانبيق: آلة كالدورق لا ميزاب به.
- البوطق: البوتقة.
- البوط: آلة تستعمل في عملية الاستنزال.
- الراط: وعاء يفرغ فيه ما يذاب من ذهب أو فضة أو سواهما ويسمى المسبكة.

- الزق: آلة تستعمل لتصعيد الزئبق والكبريت وسواهما.

- الطبستان: كانون مثل كانون القلائين.

- العمياء: وعاء يتكون من إناءين على شكل نصف كرة.

- القابلة: وعاء كالانبيق فيه ميزاناً.

- الكير: آلة للنفخ.

- الماشق: الماشة.

- الموقد: تنور من نار.

- نافخ نفسه: التنور.

وقد استخدمت هذه الأوعية والآلات والأواني في عمليات كيميائية كثيرة متطورة نذكر منها:

- التقطير: وكانت هذه العملية من أولى العمليات التي قام بها المسلمون والعرب. وبواسطته استطاعوا فصل الجسم المراد تحضيره، بتصعيده إلى بخار ثم تكثيفه إلى سائل.

- الملغمة: وهذه العملية، تهتم بإذابة المعادن في الزئبق دون مركباتها، ثم استخلاصها بواسطة التصعيد. ولا تزال هذه الطريقة الصناعية تستخدم إلى الآن في استخلاص الذهب.

- التسامي: وهي عملية فصل الجسم الطيار بتسخينه حيث يتكاثف بخاره إلى مادة صلبة دون المرور على الحالة السائلة.

بالإضافة إلى عمليات كيميائية أخرى مثل: التكليس، والتبلور، والترشيح.

والحقيقة فإن للمسلمين فضلاً على أوروبا حينما تأثرت بأساليب العلماء المسلمين وبتراثهم الكيميائي، فنقل علماء أوروبا هذه الأساليب والابتكارات، وظلت أوروبا لقرون عديدة مدينة للحضارة الإسلامية ليس في ميدان الكيمياء

فحسب، وإنما في مختلف العلوم والإنجازات العلمية الإسلامية والعربية. ومن البراهين الساطعة على تأثر أوروبا بعلم الكيمياء عند العرب والمسلمين استخدامها للمصطلحات الكيميائية منذ العصور الوسطى إلى اليوم. ومن هذه التعابير والمصطلحات: (٥)

الصابون	Savon - Soap	الكيمياء	Alchemy - Chemistry
الكحول	Alcohol	ملح القلوي (البوتاس)	AlKali
الحنّاء	Al Kanna	البوتاس	Potass (Calcium)
النطرون	Anatron	النيل	Anil
الأثال (إناء)	Aludel	بلسم	Balsam
الزرنيخ	Arsenic	غاز	Gaz
الملغم (معدن زئبقي)	Almalgam	زعرور	Azarolapfel
عطر	Attar	زعفران	Saffron
العنبر	Anbar	حبوب البن (القهوة)	Bohna
القصدير	Kazdir	الدانق	Danik
أبو عرق (نبات)	Barrago	السبرتو	Spirit
الأمبيق	Alambic	التوتيا	Tutia
الأنتيموني	Antimony	اكسير	Elixir
بورق (ملح الصاغة)	Borax	الكبريت	Kibrit
القرمز	Al Kermes	قطيفة البرقان	Buckeram
نفط	Naphta		

الهوامش

(١) للمزيد من التفصيلات انظر: د. علي عبد الله الدفاع ـ د. جلال شوقي: أعلام الفيزياء في الإسلام، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م.

(٢) ينكر ابن خلدون: المقدمة، ص ٥٠٥ أن يكون الأمير خالد ممن لهم دراسة بعلم الكيمياء.

(٣) للمزيد من التفصيلات أنظر: ابن خلدون: المقدمة، فصل: في علم الكيمياء، ص ٥٠٤ ـ ٥١٤.

(٤) هو غير محمد بن موسى الخوارزمي مؤسس علم الجبر.

(٥) للمزيد من التفصيلات أنظر: د. علي عبد الله الدفاع: إسهام علماء العرب والمسلمين في الكيمياء، ص ٥١ ـ ٧٧، زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب، ص ٥٥٢ ـ ٥٥٧.

الفصل الثامن

الفَلك والتقويم

نبذة عن الفلك والتقويم قبل العرب والإسلام

راقب إنسان ما قبل التاريخ تغير أما كن الشروق والغروب وحركة القمر والشمس والنجوم، كما راقب ظهور الأبراج واختفائها، وراقب حركة الليل والنهار، وكانت المراقبة للكواكب ولتلك المظاهر مدعاة لاتخاذها بمثابة تقويم لظواهر طبيعية أو أحداث أو تاريخ لحدث ما. وبفعل المراقبة والتجربة أدخل ذاك الإنسان التطوير والتحسين على هذا التقويم الأولي نتيجة لمشاهداته لحركة الكواكب. وكانت الشعوب التي تيسر لها الإقامة في مناخ جاف أكثر قدرة من الشعوب الأخرى على المراقبة والتدقيق في حركة الكواكب السيارة.

وكانت المقدرة على الحساب، والمستمدة عن حاجة عملية لإدارة المعابد، فائدة فورية، ساعدت على عمل «التقاويم» ونشوء «الفلك» التي تتطلبه هذه التقاويم.

وبعد أن انتقل الإنسان من حياة «الجمع والالتقاط» إلى حياة «الاستقرار والزراعة» بدأ يخطط للأعمال الزراعية، ورأى أنه لا بد من معرفة مواعيد بدء الاستعداد لهذه الأعمال. كما ارتبطت ظاهرة الطيور بمقدم الفصول، وأصبح الإنسان القديم يربط مؤشرات الطيور بالفصول، فالطائر الوقواق مثلاً ذو دلالة على قدوم فصل الربيع وهكذا بقية الفصول حيث كانت تربط بالطيور أو بظواهر طبيعية باتت تقليدية ومعروفة.

لقد تعرف المصريون على حركة النجوم والكواكب في عصور ما قبل التاريخ نتيجة لجو مصر الصافي في أثناء الليل، وقد لاحظوا أن النجوم موزعة توزيعاً غير متساو. ومن أساطيرهم المتعلقة بالنجوم أنهم توهموا بأن السماء كلها محاطة بجسم الألهة (نوت) وهي تحمل جسمها على يديها وقدميها، وأدى بهم هذا الاعتقاد إلى أن ينظروا إلى السماء كلهم بأعينهم في وقت واحد، وأن يتعرفوا على مجموعات سماوية كبرى وكان ذلك مقدمة لتقسيم منطقة واسعة على طول خط الاستواء إلى (٣٦) قسماً، يشمل كل منها أسطح النجوم مما يمكن رصد ظهوره كل عشرة أيام متعاقبة.

ويمكن القول بأن موضوع الفلك عند المصريين يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفيضان السنوي للنيل الذي يتوقف عليه رخاء الفلاح أو فقره، وكان الفيضان يتفق تماماً مع شروق نجم «الشعرى اليمانية» التي تعتبر أكثر النجوم تألقاً في السماء.

ولقد حاول المصريون حساب الزمن بواسطة القمر، ولكنهم وجدوا مزالق عديدة في هذا الموضوع، لذا انتقلوا إلى التقويم الشمسي، فقسموا السنة إلى (١٢) شهراً وكل شهر إلى ثلاثة دياكين (الديكان الواحد يساوي عشرة أيام) أما السنة فقد قسمت إلى (٣٦) ديكاناً، أي (٣٦٠ يوماً) ثم أضافوا إليها خمسة أيام من الأعياد. وكان كهنة مصر يقومون بالأرصاد، ولذلك تمكنوا عام ٢٧٠٠ ق. م. من تجميع تقويم شمسي ظل مستخدماً آلاف السنين.

والأمر الملاحظ أن قدرة المصريين القدماء ليست في توصلهم إلى علوم الفلك والتقويم فحسب، وإنما أيضاً إلى أدواتهم الفلكية ومنها مثلاً: المزاول الشمسية، تركيبة المطمار على العصا الفرجونية، وسواها من الأدوات.

وارتبط الفلك إلى حد كبير بعلم الرياضيات، ومن هنا تبين لنا كيف

سخرت بلاد ما بين النهرين الرياضيات لعلم الفلك، ومن ذلك أن البابليين أقاموا أسساً رياضية التي لا يمكن أن يقوم فلك علمي بدونها، وبدأوا سلسلة طويلة من الأرصاد التي لولاها لاستحال تحقيق القواعد العامة الحديثة.

بالإضافة إلى ذلك فقد توصل البابليون إلى اختراع فن الأرصاد الفلكية وعرفوا المرقب النجمي، كما استنبط السومريون نظام الأبراج لا سيما الأبراج المدرجة، وأهم برج في بلاد ما بين النهرين هو برج مدينة «نفر» الذي أقيم خصيصاً لعبادة الإله «أنليل» والأبراج السومرية بنيت على هيئة طوابق متتابعة مدرجة أي متناقضة في الاتساع تشيد الواحدة فوق الأخرى، وكان لها سلالم خارجية عريضة على غرار برج بابل.

وارتبط التنجيم بالفلك، غير أن نمو التنجيم وتطوره كان بطيئاً واستمدت أساليب البابليين في التنجيم من خصائص الكبد وسواه من المظاهر أكثر مما استمدت من رصد النجوم. غير أن السومريون والبابليين توصلوا إلى التقويم فجعلوا السنة (٣٦٠ يوماً) وقسموا الليل والنهار، كما جعلوا الشهور ٢٩ يوماً و٣٠ يوماً. أما السنة فقد قسموها إلى (١٢) شهراً غير أن حمورابي أمر بإضافة شهر إضافي عند الضرورة، وصار هذا التقويم البابلي نموذجاً احتذت به التقاويم العبرية والأغريقية والرومانية، بل أن التقويم البابلي لا يزال مؤثراً في التقويم الكنسي في الوقت الحاضر.

وكان السومريون وسكان بلاد ما بين النهرين عامة يتعلقون بالقمر، غير أنهم حاولوا التوفيق بين التقويم القمري والتقويم الشمسي، وهي مهمة تتطلب أرصاداً ممتدة، عبر أجيال وعصور عديدة، فضلاً عن تطوير حسابات دقيقة. ومن هنا نشأ النظام الستيني (٣٦٠ درجة في الدائرة ـ وهو عدد قريب من عدد أيام السنة)، وستون دقيقة في الساعة، وستون ثانية في الدقيقة. ولا يزال هذا النظام معمولاً به حتى الآن في قياس الزوايا والزمن.

ومما يلاحظ بأن البابليين استنبطوا «الأسبوع» وكان البابليون يعلقون أهمية خاصة على اليوم السابع والرابع عشر والواحد والعشرين والثامن والعشرين من الشهر، فمثلاً كانت هناك أشياء محظورة على الملوك في تلك الأيام.

وهكذا قسم البابليون الشهر أقساماً ثانوية كل منها سبعة أيام لكن هذه الأسابيع لم تكن مستمرة بشكل متتابع، بل حتم هذا النظام أن يكون اليوم الأول من كل شهر هو اليوم الأول من الأسبوع الذي يقع فيه. كما ابتدع البابليون تقسيم اليوم إلى ساعات متساوية لكل من الليل والنهار. ومن أهم أرصاد البابليين أرصادهم الخاصة بالزهرة (Venus) إذ عرفوا أول ظهورها وآخره، أي عند غروب الشمس وشروقها.

أما علم الفلك عند اليونان، فإنه مما لا شك فيه بأنهم تأثروا كثيراً مما وجد عند المصريين والبابليين من علوم فلكية، كما أن المعاملات التجارية لعبت دوراً بارزاً في نقل المعارف الفلكية من مصر وبابل إلى بلاد اليونان، فمن الثابت أن التقويم المصري قد نقله التجار المصريون معهم أينما توجهوا. وكان علم الفلك (Scientific Astronomy) عند اليونانيين قد امتزج بالتفسيرات العقلية وبشيء من النمو والتطور. غير أن سترابون أشار إلى أن الفينيقيين من أهل مدينة صيدا هم الذين نقلوا مبادىء علم الفلك والحساب إلى اليونان.

وأما علم التنجيم (Scientific Astrology) فقد عرفه اليونانيون على غرار الكلدانيين والمصريين، غير أن الأفكار التنجيمية لم توضع موضعاً محكماً وواضحاً إلا في عهد البطالمة.

وشهدت بلاد اليونان علماً فلكياً عرف باسم «الفلك الفيثاغوري» فقد عرف بأن فيثاغورس صاحب فكرة «أن الأرض كرة»، وهذا يتطلب فهماً

لظواهر الكسوف والخسوف الذي لم يكن قد عرف بعد. وهو الذي اعتقد بأن الكواكب ليست أجراماً ضالة ولا بد أن تكون ذات حركات مستديرة منتظمة تختص بها.

وتعتبر المدرسة الفيثاغورية من أعظم المدارس الفلكية في القرن الخامس ق. م. وكان الفيثاغوريون أول من سمى العالم بلفظة كوزموس (Cosmos) وهي دلالة ضمنية على أنه نظام متجانس ومرتب في أحسن ترتيب، وأول من قالوا باستدارة الأرض.

وقد ظهر في القرن الخامس ق. م. بعض المشاهير الذي عملوا في علم الفلك ومنهم:

بارمينيديس الأيلي، فيلولاوس الكروتوني، هيكيتاس السيراكوزي، أكنانتوس السيراكوزي، أنيو بيدس الخيوسي، يودكسوس الكنيدي، هيراكليدس البونتي، كاليوس الكيزوكي، أرسطو الفلكي، أوتوليكوس البيتاني، أراتوستنثيس البرقاوي، هيبارخوس النيقي، هبسكليس.

الفلك والتقويم عند العرب والمسلمين

أطلق ابن خلدون على علم الفلك اسم «علم الهيئة» وعرّفه بأنه «علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة والمتحيزة». ويستدل من تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها لهذه الحركات المحسوسة بطرق هندسية. كما يبرهن على أن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس بوجود حركة الإقبال والإدبار»[1].

ورأى ابن خلدون أن إدراك الموجود من الحركات وكيفياتها وأجناسها إنما تتم بواسطة الرصد والأرصاد، التي اعتني بها زمن الخليفة المأمون وصنع الآلة الخاصة بالرصد المسماة «ذات الحَلَق».

إن اهتمام العرب بالفلك والتقويم ارتبط بواقعهم المعاش الأقتصادي والاجتماعي والديني. وزاد اهتمامهم بهذه العلوم مع فجر الإسلام، عندما أشار القرآن الكريم في آيات بينات إلى الشمس والقمر والكواكب والنجوم والأهلّة والفلك والمواقيت. ويتبين ذلك من خلال بعض هذه الآيات منها في قوله تعالى:

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ﴾[2] وفي قوله تعالى:

﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ ﴾[3].

وحول البروج قال تعالى في محكم كتابه:

﴿ وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ ﴾[4].

وحول اختلاف الليل والنهار وأثرهما في معرفة السنين والحساب قال الله تعالى:

﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلًا ﴾[5].

وحول سير الكواكب السيارة وكيف تسبح في أفلاكها قال تعالى:

﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[6].

وحول انشقاق القمر قال الله تعالى:

﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ ﴾[7].

وحول الشمس والقمر والليل والنهار قال الله عز وجل:

﴿ وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلِمُونَ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ لَا الشَّمْسُ يَنبَغِي لَهَا أَن تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[8].

وحول تزيين الله عز وجل السماء بالكواكب قال في محكم كتابه:

﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ ﴾[9].

﴿ وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ ﴾[10]

وفي قوله تعالى:

﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ ﴾[11].

وفي قوله تعالى أيضاً:

﴿ وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ * النَّجْمُ الثَّاقِبُ ﴾[12].

وفي قوله تعالى عن الشُهُب الراصدة المترقبة:

﴿ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا * وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا ﴾[13].

وحول التقويم وأشهر السنة قال الله عز وجل:

﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ... ﴾[14].

وحول أثر النجوم للإستدلال على الطرقات براً وبحراً قال الله تعالى:

﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾[١٥].

وحول النجوم أيضاً قال الله تعالى:

﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴾[١٦].

وحول النجوم والشمس قال الله تعالى:

﴿ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ﴾[١٧].

وفي قوله تعالى:

﴿ إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ * وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ ﴾[١٨].

وفي قوله تعالى:

﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴾[١٩].

من خلال هذه الآيات يتبين مدى اهتمام الإسلام بمسألة النجوم والكواكب والفلك والتوقيت والتقويم. وكان ورودها في القرآن الكريم أكثر إثارة لحفيظة المسلمين على التعلم ومعرفة أسرار الكون. وأظهر علماء المسلمين بتشجيع من الخلفاء والأمراء عنايتهم بعلم الفلك، بإقامة المراصد وتأليف المصنفات الفلكية. وقد بنى الخليفة المأمون مرصداً عظيماً في حي الشماسية المرتفع في بغداد، ومرصداً آخر على قمة جبل قاسيون في دمشق. وبني الحاكم بأمر الله الفاطمي مرصداً على جبل المقطم في القاهرة. ووجدت مراصد فلكية في بلدان إسلامية أخرى مثل: أصفهان، وأنطاكية، والمراغة، وأولوغ بك في سمرقند وسواها.

وميز علماء العرب والمسلمين بين الفلك والتنجيم، وأكدوا على أن

الفلك علم قائم بذاته له أصوله وأسبابه ونتائجه العلمية، في حين أن التنجيم خرافة ووهم ليس له أي أساس علمي. وقد قيل فيه «كذب المنجمون ولو صدقوا». وقام علماء الدولة الإسلامية بترجمة الكتب الفلكية عن الكلدان والسريان واليونان والفرس والهنود. وكان أول كتاب قام علماء المسلمين بترجمته هو كتاب «مفتاح النجوم» المنسوب إلى هرمس الحكيم. وقد تمت ترجمته أواخر العهد الأموي، غير أن العباسيين اهتموا بعلم الفلك بشكل لافت للنظر، وارتقوا به رقياً عظيماً.

والأمر اللافت للنظر، أنه نتيجة لمنهج البحث العلمي الإسلامي التجريبي، فقد قام علماء العرب والمسلمين بتصحيح الكثير من النظريات والآراء الواردة في كتب اليونان والفرس والهنود والسريان والكلدان، فقاموا بتصحيحها وتنقيحها والإضافة إليها. وكانوا هم أول من أوجد بطريقة علمية طول درجة من خط نصف النهار، وأول من عرف أصول الرسم على سطح الكرة، وقالوا باستدارة الأرض وبدورانها على محورها، وعملوا الأزياج الكثيرة، وهي عبارة عن تقاويم وجداول مسجل فيها حركة الشمس والقمر والأرض والنجوم ومساراتها، وهم الذين ضبطوا حركة أوج الشمس وتداخل فلكها في أفلاك أخرى. وتم اكتشاف أنواع الخلل في حركة القمر على يد العالم المسلم أبو الوفاء البوزجاني. وكانت السنة في حساب البتاني (Al Butegnius) ٣٦٥ يوماً و٥ ساعات و٤٦ دقيقة و٢٤ ثانية، وهي تنقص عنها في حساب اليوم دقيقتين وثلاثاً وعشرين ثانية[٢٠].

ومن الكتب المترجمة من اليونانية إلى العربية في العصر العباسي كتاب «المجسطي» لبطليموس وهو كتاب في علم الفلك وحركات النجوم. وقد استفاد منه علماء المسلمين وأضافوا إليه. ولذا يقال أن للبتاني من الشأن عند المسلمين والعرب ما لبطليموس عند اليونان، فقد ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية واعتمد عليها العلماء لفترة طويلة في أوروبا. كما انتقلت الأسماء العربية

للنجوم إلى أوروبا واستخدمت كما هي على ما جاء في كتاب د. عمر فروخ «عبقرية العرب في العلم والفلسفة». وكما جاء في كتاب عباس محمود العقاد «أثر العرب في الحضارة الأوروبية» ومن بين هذه المفردات على سبيل المثال لا الحصر:[٢١]

الطرف	Al taref	يد الجوزاء	belelgeuze
كرسي الجوزاء	Cursa	ذنب الجدي	deneb Algedi
الكف	Caph	فم الحوت	Fomal haut
الأرنب	Arnab	رجل الأسد	regulus
المرقوب	arkab	سمت الرأس	Zenith
السمت	azimeck	زبانتي العقرب	Zaben hakrabi
صدر الدجاجة	Sadr	النسر الواقع	Wega
سعد السعود	Sadal Sud	الزورق	Zaurek
قرن الثور	Tauri	الذنب	deneb

ومن أعلام المسلمين البارزين في علم الفلك، الذين أسهموا إسهامات علمية بارزة في ميادين الفلك والتقويم: البتاني، ابن رشد، أبو الحسن الصوفي، أبو الوفاء، ابن يونس، أبو القاسم المجريطي، أبو سهل الكوهي، البيروني، ابن الشاطر، صلاح الدين قاضي زاده، وسواهم الكثير.

ولا بد من الإشارة إلى أن أبا القاسم مسلمة المجريطي عالم الرياضيات والعالم الجغرافي والفلكي هو الذي قام بعمل اختصر فيه جداول البتاني، واستفاد كثيراً من هذا المختصر فيما بعد، واضعوا جداول الفونس الملكية (الأزياج، التقاويم). ومن بين كتب المجريطي: رسالةالاسطرلاب، ثمار علم العدد، تعديل الكواكب.

أما الزرقالي المعروف في أوروبا باسم «الزرقيل» (Azraquiel) فهو

صاحب «زيج بطليطلة» وصانع «الاسطرلاب» وكان جابر بن فلح الأشبيلي (المتوفى بين ١١٤٠ ـ ١١٥٠ م) صاحب مؤلف «الفلك» و«الهيئة أو إصلاح المجسطي».

ولقد قام جيرارد الكريموني (١١١٤ ـ ١١٨٧) بترجمة العديد من كتب الفلك وسواها من العربية إلى اللغة اللاتينية. كما قام يوحنا الأشبيلي بترجمة كتب مماثلة وفي مختلف العلوم منها على سبيل المثال: (٢٢)

- بضع رسائل عن الفلك وأحكام النجوم.
- كتاب في الحركات السماوية وجوامع علم النجوم للفرغاني.
- كتاب لأبي علي الخياط عن أصل الكواكب.
- كتاب عن الفلك لأبي الفخان.
- شرح كتاب بطليموس عن الفلك لأحمد يوسف المعروف بابن الداية.
- كتاب عن الفلك للبتاني.
- كتاب عن الفلك لثابت بن قرة.
- كتاب المدخل إلى صناعة أحكام النجوم للقابسي.
- كتاب الفلك لمسلمة بن أحمد المجريطي.

ويلاحظ من خلال هذه الترجمات وسواها مدى تطور الحضارة العربية والإسلامية ومدى استفادة أوروبا من هذه المؤلفات والمصنفات المترجمة إلى اللاتينية.

ويلخص العلامة د. عمر فروخ ما توصل إليه المسلمون في ميدان الفلك والعلوم قائلاً: (٢٣)

١ ـ أدركوا أن الأرض كروية وسابحة في الفضاء، وبذلك فسروا كيفية دوران الشمس والقمر والنجوم حولها...

٢ ـ لما أدرك العرب كروية الأرض خاصة، قاموا ببعض المقاييس اشهرها

قياس خط الهاجرة (دائرة نصف النهار)، وهو خط وهمي على سطح الأرض تكون الشمس عمودية عليه عند الزوال. . .

٣ ـ رصد العرب الكواكب السيارة والنجوم الثوابت، وعينوا مواقعها وأفلاكها في القبة الزرقاء أو رسموا لها الخرائط.

٤ ـ اكتشفوا أن القمر يختلف في سيره بين سنة وسنة. وقد اكتشف أبو الوفاء البوزجاني (المتوفى ٣٨٨ هـ ـ ٩٩٨ م) إحدى المعادلات الضرورية لتقويم مواقع القمر سميت معادلة السرعة. . .

٥ ـ توصل ابن رشد (المتوفى ٥٩٥ هـ ـ ١١٩٨ م) بواسطة الحساب الفلكي وقت عبور عطارد على قرص الشمس، فرصده وشاهده بقعة سوداء على قرصها في الوقت المعين. وهذا الأمر لا يتصدى له في وقتنا الحاضر سوى الراسخين في الرياضيات الفلكية.

٦ ـ عرف العرب أن للنجوم أبعاداً وأحجاماً مختلفة، وأن الأرض أصغر من الشمس كثيراً.

٧ ـ توصل العرب إلى أخطاء بطليموس وفساد نظامه الفلكي. وتتلخص مشكلة بطليموس في أنه كان يرى للنجوم حركات مختلفة، كان يرى بعضها سريعاً وبعضها بطيئاً وبعضها يظهر للعين كأنه يتراجع كل يوم في السماء. . . ولقد قام وهم بطليموس على اعتقاده أن الأرض ثابتة وأنها مركز النظام الشمسي، أي أن الشمس نفسها والكواكب كلها تدور حول الأرض. فقام العلماء المسلمون بتصحيح هذه الأخطاء وتقويم فسادها. وكان أبو سعيد أحمد بن محمد بن عبد الجليل السجزي (السجستاني) (القرن الرابع الهجري ـ القرن العاشر الميلادي) قد استنبط الاسطرلاب الزورقي المبني على افتراض أن الأرض متحركة، وأن الفلك بجميع ما فيه سوى الكواكب السبعة ثابت.

كلمة أخيرة في هذا الموضوع، وهو أنه في الوقت الذي كان فيه العرب والمسلمون يقدمون للبشرية أروع نماذج من التقدم العلمي والحضاري، كانت أوروبا تعاقب كل من يفكر في العلم أو كل من يفكر. ولما تجرأ «غاليليو الإيطالي» منذ (٣٥٠) سنة تقريباً (المتوفى عام ١٦٤٢ م) على القول أن الأرض تدور جروه إلى محكمة التفتيش وهددوه بالقتل إن لم يكذب نفسه.

الهوامش

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٨٧.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٩.

(٣) سورة يونس، الآية ٥ ـ ٦.

(٤) سورة الحجر، الآية ١٦.

(٥) سورة الإسراء، الآية ١٢.

(٦) سورة الأنبياء، الآية ٣٣.

(٧) سورة القمر، الآية ١.

(٨) سورة يس، الآيات ٣٧ ـ ٤٠.

(٩) سورة الصافات، الآية ٦.

(١٠) سورة البروج، الآية ١

(١١) سورة الملك، الآية ٥.

(١٢) سورة الطارق، الآية ١ ـ ٣.

(١٣) سورة الجن، الآية ٨ ـ ٩.

(١٤) سورة التوبة، الآية ٣٦.

(١٥) سورة الأنعام، الآية ٩٧.

(١٦) سورة الواقعة، الآية ٧٥ ـ ٧٦.

(١٧) سورة التكوير، الآية ١ ـ ٢.

(١٨) سورة الانفطار، الآية ١ ـ ٢.

(١٩) سورة النجم، الآية ١ ـ ٢.

(٢٠) د. توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي، ص ٢٣٦.

(٢١) انظر: د. علي الدفاع: أثر علماء العرب والمسلمين في تطوير علم الفلك، ص ٢٤ ـ ٢٦.

(٢٢) أنظر كتابنا: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢٣) للمزيد من التفصيلات أنظر: د. عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ص ٨٢ ـ ٨٦.

الفصل التاسع

علم الجغرافيا

نبذة في علم الجغرافيا قبل العرب والإسلام

بدأ علم الجغرافيا يتكون عندما بدأت الرحلات البحرية والبرية في الانطلاق عبر آسيا وأوروبا وأفريقيا ومناطق أخرى من العالم. وكانت دوافع الرحلات اقتصادية وعسكرية. ففي القرن الخامس ق. م. أقلع سكيلاكس وساتاسبيس (Scylax and Sataspes) تحت إشراف الفرس، كما أقلع حنون وهملكون (Hanon and Himilcon) وهما من القرطاجيين تحت إشراف السلطة القرطاجية.

وكان سكيلاكس من أبناء كاريندة، وقد عاش زمن دارا الأول ملك الفرس (٥٢١ ـ ٤٨٥ ق. م) ويذكر هيرودوت حول الرحلة التي قام سكيلاكس ما يلي: «اكتشف دارا معظم آسيا، وهنالك حيث نهر الهندوس توجد أعداد كبيرة من التماسيح لا يفوقه فيها سوى نهر واحد في العالم، وعندما أراد دارا أن يكتشف مصبه في البحر أرسل بعض السفن بقيادة سكيلاكس الذي ينتمي إلى بلدة كاريندة ومعه بعض الرجال الذين وكل أمرهم إليه. وهؤلاء أقلعوا من مدينة كاسپاتيروس في إقليم باكتيك وساروا مع النهر في تجاه الشرق وعند الغروب وصلوا إلى البحر واتخذوا سبيلهم فيه نحو الغرب، حتى بلغوا في الشهر الثالث عشر المكان الذي أرسل منه ملك مصر، الفينيقيين ليبحروا حول ليبيا. وبعد هذه الرحلة البحرية أخضع دارا الهنود وأطلق يده في هذا البحر، وهكذا عرف أن آسيا باستثناء الأجزاء التي تواجه

الشمس كـانت تشبـه ليبيـا». ومعنى ذلـك أن هـذه الـرحلة وصلت أيضـاً إلى أفغانستان.

أما ساتاسبيس الأخميني فقد كان فارسيـاً عاش زمن الملك دارا والملك الجديد كسركسيس (٤٨٥ ـ ٤٦٥ ق. م) ويذكـر هيرودوت من أنـه حكم على هذا الرجل حكماً قاسياً ثم تبدل الحكم بإجباره على القيام بـرحلة إلى الخارج ويقضي بـأن يبحر حـول شواطىء ليبيـا ثم يأتي بعـد دورة إلى خليج العـرب. وبالفعل فقد أقلع إلى مصر حيث زوده المصـريون بسفينـة وببعض الملاحين، وسار حتى دار حول الرؤوس الليبية ثم انحدر إلى الجنوب. وبعد عدة شهـور قضاها في البحر عاد إلى مصر. وبعد أن أنهى رحلته ذكر للملك الفارسي بأنه مر على بلاد يعيش فيها الأقزام وهم يرتدون ملابس صنعت من شجر النخيل، وأن هؤلاء الأقوام كانوا يفرون خـوفاً إلى الجبـال عندمـا تلقى مراسي السفن. ولا بـد من الإشـارة بـأن سـاتـاسبيس قـد رافقـه في رحلتـه بعض المـلاحين الفينيقيين وسفينـة فينيقية، وقـد وصـل في رحلتـه إلى شـواطىء غينيـا وبعض الشواطىء الأفريقية.

أمـا حنون القـرطاجي فقـد قام بـرحلة إلى أفريقيـا بقـرار من الحكـومـة القـرطـاجيـة، على رأس أسـطول يبلغ عـدد سفنـه (٦٠) سفينـة من ذوات الخمسين مجذافاً، وكانت تقل ثلاثين ألفاً من الـرجال والنسـاء. ومن الملاحظ أن هذه الرحلة لم تكن للاستكشاف فحسب وإنما للاستعمار والتوسع أيضاً.

وكان حنون قد كتب تفصيلات رحلته بعد عودته بـاللغة القـرطاجيـة وقد ترجمت في حينه إلى اليونانيـة. وقد تبين بـأن أول محطة ألقـوا فيها مـراسيهم كانت جزيرة «كرن» (Cerne) ، ثم انـطلقوا منهـا في اتجاهين أحـدهمـا: نهـر السنغـال والثـاني رأس فـرد (دكـار) فنهـر جـامبيـا وخليـج بسـاجـوس ومضيق سيراليون. وقد سار حنـون بمحاذاة شـاطىء أفريقيـا لمسافـة تقرب من ٢٦٠٠

ميل، وكان له فضل اكتشاف الساحل الشمالي الغربي من أفريقيا الذي لم يتم اكتشاف القسم الجنوبي منه إلا بعد انقضاء ألفي سنة على أيدي الملاحين البرتغاليين في منتصف القرن الخامس عشر.

أما هملكون القرطاجي فقد كانت رحلته أيضاً بإيعاز من حكومة قرطاجة في بداية القرن الخامس ق. م. وقد أرسل لاستكشاف الساحل الغربي من أوروبا، ووصل إلى عدد من الجزر الأوروبية وشبه جزيرة أرموريكيا (بريتاني) وأعطى وصفاً لسكان المنطقة وأنماط معيشتهم وكيف يبحرون إلى إيرلندا وإنجلترا. كما وصل هملكون إلى المحيط الأطلسي.

إن هذه الرحلات الأربع مع ما قدمته من تقارير وتفصيلات وأوصاف، قد استطاعت أن تقدم للعالم بداية من بدايات علم الجغرافيا، وقد استطاع الملاحون القدامى لا سيما الفينيقيين والقرطاجيين أن يقوموا بأعمال ونشاطات بحرية قل مثيلها في العالم القديم، وقدموا للعالم في علم الجغرافيا على غرار ما قدمه المصريون واليونان في علم الرياضيات.

وفي القرن الثاني والأول ق. م. شهد العالم اليوناني بعض الجغرافيين والعلوم الجغرافية ومن بين هؤلاء: كراتيس المالوسي، بوليمون، أجاثرخيديس الكنيدي، بوليبيوس، هيبارخوس النيقي، أرتميدوس الأفيسوسي، يودكسوس الكيزيكي، كما شهد القرن الأول ق. م. بعض علماء الجغرافية منهم: بوسيدونيوس الأفامي، وسترابون، وأزيدوروس.

بالإضافة إلى المؤلفات اليونانية المتعددة في علم الجغرافيا هناك بعض المؤلفين والكتب الرومانية اللاتينية يمكن دراستها على النحو التالي:

يوليوس قيصر

من المعروف أن يوليوس قيصر كان قائداً وقنصلاً رومانياً، واهتمامه وعلاقته بالجغرافيا إنما تعود لأسباب سياسية وعسكرية. ويمكن القول أيضاً

بأن يوليوس قيصر إستعان ببعض الباحثين الجغرافيين لوضع المعلومات الجغرافية الخاصة ببلاد الجرمان، كما استعان بالكتب اليونانية السابقة لا سيما كتب: أراتو ستثنس وبوليبيوس وبوسيدونيوس، كما أنه استقى معلوماته ميدانياً من البلاد التي غزاها أو احتلها ومن الأسرى والمخبرين.

وعلى اعتبار أن يوليوس قيصر رجلاً عسكرياً كان لا بد من أن يعتمد على خرائط جغرافية لتسهيل حملاته وهجماته. وفي بلاد الغال حصل على معلومات وفيرة بسبب غزوه لها وقد ألف كتاباً خاصاً بهذه البلاد تحت عنوان «حرب الغاليين» تتضمن معلومات عن القبائل والسكان والمناطق التي مر بها بين الأعوام ٥٨ ـ ٥٠ ق. م. وبعد السيطرة على بلاد الغال على أيدي الرومان قسموها إلى أربع ولايات وهي: بروڤانس وسميت (غاليا الناربونية) وإقليم غاليا الأكويتانية، وغاليا البلجيكية، وغاليا اللجدونية.

وقدم يوليوس قيصر في مؤلف «التعليقات» الكثير من المعلومات الجغرافية والتاريخية عن أنهار فرنسا ومناطقها. كما قدم تفصيلات عن بريطانيا وجرمانيا لأنه غزا بريطانيا مرتين الأولى عام ٥٥ ق. م. والثانية عام ٥٤ ق. م. وأغار على جرمانيا مرتين عام ٥٥ و٥٣ ق. م. وقد استطاع وصف بريطانيا من الناحية الجغرافية، كما ذكر جزيرة إيرني وهي إيرلندا اليوم، غير أن معلوماته عن جرمانيا كانت أقل بكثير من معلوماته عن بريطانيا.

ماركس أجريبا

عاش ماركس أجريبا بين ٦٣ ـ ١٢ ق. م. في عهد أغسطس قيصر وقد استطاع أن يتم عمل (يوليوس قيصر) في مسح أراضي الدولة الرومانية. وقد استطاع أجريبا الاهتمام بالنواحي الجغرافية وقياس الطرق التي استخدمت لأغراض عسكرية ومدنية على السواء، وكانت هذه الطرق متشعبة ومتعددة، وبواسطتها استطاعت الدولة الرومانية إحكام قبضتها على مختلف ولاياتها،

ولهذا كان لا بد من وضع خرائط لهذه الطرق يستفاد منها للحملات العسكرية أو للسفر أو للتجارة وقد عرفت الطرق الرومانية شواهد حجرية تدل على أسمائها ومسافاتها.

وكانت هذه المهمة الموكولة إلى أجريبا من قبل أغسطس قيصر هي رسم خريطة للعالم الروماني التي رسمت على حائط باب أوكتانيان في روما، وقد قام أجريبا بتصميم هذه الخريطة ولكن لم يتم رسمها حتى وفاته. وكان لرسم هذه الخريطة أثر واضح في علم الجغرافيا وفي دراسات المحطات الجغرافية.

الملك جوبا الثاني

وهو ملك نوميديا وموريتانيا توفي في عام ٢٠ ميلادية، وكان قد نشأ في روما وتعلم على يد أساتذة يونانيين، ونصب ملكاً على نوميديا وموريتانيا من قبل أغسطس قيصر وقد اشتهر عن جوبا الثاني أنه ألف الكثير من الكتب التي بحثت في تاريخ روما وليبيا وبلاد العرب وأشور. وقام بأبحاث تتعلق بجزر الخالدات (الكناري) وبنهر النيجر ونهر النيل.

أما هيجيتوس فهو أحد الكتاب الرومان، وهو أصلاً من الرقيق الذين اعتقهم أغسطس قيصر، وعينه مديراً لمكتبة البلاتين. ومن مؤلفاته جغرافية إيطاليا ولمؤلفاته الأخرى أثر واضح في الجغرافيين والمؤرخين الذين جاؤوا من بعده، وقد استطاع أن يحول الجغرافيا في اتجاه الجغرافيا التاريخية، فعمد إلى تحقيق وذكر المناطق التي ذكرها المؤرخون والأدباء والشعراء.

علم الجغرافية عند العرب والمسلمين

بدأ العرب والمسلمون بالاهتمام بالجغرافية وبوضع المؤلفات حولها، قبل وقوفهم على كتاب بطليموس، ذلك أن العرب قبل الإسلام كانوا من أهم التجار، وقد جالوا مختلف المناطق والبلدان شرقاً وغرباً. وكانت رحلاتهم إلى

الشام واليمن في الصيف والشتاء من أهم هذه الرحلات، ثم ازدادات تجارتهم ومعرفتهم بالجغرافية، بسبب فتوحاتهم بعد الإسلام.

وفي هذا المجال لا بد من التأكيد على أن الجغرافية لم تكن مرتبطة بالتجارة والفتوحات فحسب، بل كانت مرتبطة أيضاً ارتباطاً وثيقاً بعلم الفلك الذي برع فيه العرب والمسلمون. ومن الأسباب الأخرى التي أدت إلى نشوء علم الجغرافية عند المسلمين:(١)

١ - الحج وهو فريضة على كل مسلم مستطيع.

٢ - الرحلة في طلب العلم، وذلك يستلزم معرفة الأماكن والمناطق.

٣ - حاجة الدولة الإسلامية إلى معرفة الطرق الكبرى التي تصل أقاليمها.

٤ - السفارات السياسية بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول المجاورة والبعيدة.

٥ - الاهتمام بالجغرافية الإدارية أو بثروات ومقدرات البلدان المفتوحة.

لهذه الأسباب مجتمعة كثرت الرحلات الجغرافية عند العرب، وتنوعت بتنوع أسبابها وظروفها السياسية والاقتصادية والعسكرية والدينية. ونشأت عند كثيرين منهم حب الرحلة والمجازفة فيما وراء البحار، حتى يظن أن من العرب من وصل إلى أمريكا قبل أن يكتشفها «كريستوف كولمبوس». وأن في قصة «الفتية المغررين» من شباب لشبونة التي رواها الإدريسي في كتابه «نزهة المشتاق في اختراق الآفاق» ما يشير إلى ذلك. فقد توغلوا في المحيط الأطلسي أو بحر الظلمات إلى مسيرة شهرين من بلادهم، وقد شاهدوا جزائر ومناطق وشعوباً غريبة. ثم أنه ليس من المصادفة أن يكون الرحالة العربي «ابن ماجد» رائد ودليل فاسكو دي جاما في اقتحامه بحر الهند من الرجاء الصالح. ولا بد من الإشارة في هذا المجال بأن الجغرافية الإسلامية تنوعت وتعددت إلى: رحلات جغرافية، رحلات بحرية، رحلات في الأمم والبلدان،

تضمنت زيارة مختلف البلدان الإسلامية وبلدان الشرق والغرب بما فيها بلاد الصين والهند وأوروبا وسواها؛

هذا ولا يمكن فصل التأريخ عن الجغراقية، ذلك أن الجغرافيين المسلمين أفادونا إضافة إلى المعلومات الجغرافية، الكثير من المعلومات التاريخية. ونحن نديـن لهم بالكثير من المعلومات التاريخية والاقتصادية والسياسية والأنتروبولوجية لدى مختلف الشعوب والبلدان التي زاروها. واتبع الجغرافيون المسلمون أسلوباً ممتعاً في وصف عادات وتقاليد الشعوب وما تحويه بلدانهم من آثار وعجائب وإدارة وسياسة وأديان ومذاهب. وقد استطاع الجغرافيون المسلمون أن يقدموا للعالم معلومات جديدة قيمة لا تعتمد على النقل والاقتباس أو على النظريات، إنما تعتمد بصورة أساسية على المشاهدة والتجربة وعلى الاختلاط بالشعوب والقبائل، وبالقرى والمدن والأسواق والأزقة. ومن يطلع على المصنفات الجغرافية الإسلامية يدرك هذه الأمور.

ومن الحغرافيين العرب والمسلمين:[٢] الكلبي، الخوارزمي، الكندي، ابن خرداذبة، عرام بن الأصبغ السلمي، اليعقوبي، المروزي، البلاذري، ابن الفقيه، ابن رسته، ابن سرابيون، ابن فضلان، قدامة بن جعفر، الجيهاني، أبو دلف الخزرجي الينبعي، البلخي، الأصطخري، ابن حوقل، المسعودي، ابن الحائك الهمداني، ابن دقماق، ابن الجيعان، المقدسي، المهلبي، البيروني، البكري، محمد بن أبي بكر الزهري الغرناطي، الزمخشري، أبو حامد الغرناطي، إسحق المنجم، العبدري، ابن جبير، الإدريسي، الموصلي، الهروي، ياقوت الحموي، القزويني، أبو الفداء، حمد الله المستوفي، أبو عبد الله محمد الدمشقي، ابن بطوطة، شهاب الدين حافظ آبرو الخوافي، عبد الرزاق السمرقندي، أبو الفضل العلامي، أمين أحمد الرازي، محمد العشيق، حاجي خليفة وسواهم من جغرافيين اشتغلوا بعلوم وآداب أخرى.

هذا وتعتبر بعض الدراسات الجغرافية بأن أقدم ما دونه المسلمون مما له علاقة بالجغرافية هو ما كتبه هشام بن محمد الكلبي (المتوفى حوالي ٢٠٠ هـ ـ ٨٢٠ م) وهو يعد مصدراً ممتازاً في تاريخ العرب قبل الإسلام، ولكن لم يصلنا من مؤلفاته سوى القليل. وقيل أنه كتب عشرة كتب تحوي موضوعات جغرافية.

أما أبو يوسف يعقوب الكندي (المتوفى ٢٦٠ هـ ـ ٨٧٣ م) فقد خلّف كتاباً جغرافياً تحت عنوان «رسم المعمور من الأرض».

ولا بد من الإشارة إلى مدى ما استفادت منه أوروبا في العصور الوسطى من علم الجغرافية عند العرب والمسلمين، وذلك في مختلف الرحلات ومختلف الأساليب.

هذا وسنختار بعض الجغرافيين المسلمين كنماذج للفكر الجغرافي الإسلامي[٣].

ـ ابن جبير: هو أبو الحسن محمد بن جبير الكناني الأندلسي (٥٤٠ ـ ٦١٤ هـ)، «رحلة ابن جبير ـ تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار»، قام على نشره وطبعه ويليام رايت (William Wright) الإنجليزي عام ١٨٥٢ م. ثم راجعه من بعده دى غويه (De Goeje) الهولندي عام ١٩٠٧، في الجزء الخامس من سلسلة جب التذكارية تحت اسم:[٤]

(Travels of Ibn Jubayr. E. W. Gibb. Mem. Series, V. 1907).

وابن جبير من مواليد بلنسية ٥٤٠ هـ ووفاته كانت في الإسكندرية ٢٧ شعبان عام ٦١٤ هـ. وقد دون مذكراته ومشاهداته من خلال الرحلة التي قام بها خلال سنتين، هادفاً القيام بواجب الحج إلى الأراضي الشريفة. وقد ابتدأ رحلته عام (٥٧٨ هـ ـ ١١٨٣ م) زار خلالها البلاد الإسلامية والنصرانية. وكان

حريصاً على تدوين مشاهداته السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعادات والتقاليد والصناعات في مختلف البلدان التي زارها.

من بين البلدان التي زارها ابن جبير موانيء البلدان النصرانية مثل ميورقة ومينورقة وسردينية وصقلية، ثم الإسكندرية، القاهرة، صعيد مصر وقوص منها، ثم إلى عيذاب براً، ثم عبر البحر الأحمر ومنه إلى جدة، ثم قصد مكة، فالمدينة المنورة وأكمل حجته بزيارة المسجد النبوي. ثم سار إلى العراق وخراسان وكردستان والشام، ووصل إلى المدائن عاصمة الدولة الفارسية قبل الإسلام، وزار بغداد، والموصل، ونصيبين، وحران، وحلب، ودمشق، وعكا، ووصل إلى صور والساحل الشامي (لبنان) كما وصل إلى جبل لبنان وأخيراً انطلق قاصداً صقلية، فحط في مسينا وشفلودي وزار ثرمة وبالرمو وعلقمة. ثم عاد إلى قرطاجنة وسافر منها إلى مرسية ثم قنالش حتى وصل إلى منزله في غرناطة في ٢٢ محرم عام ٥٨١ - ٢٥ نيسان ١١٨٤ م. غير أنه عاد ثانية إلى الشرق الإسلامي لما شاع الخبر باستيلاء السلطان صلاح الدين الأيوبي على بيت المقدس وطرد الصليبيين. ثم عاد مجدداً إلى بلاده، ما لبث أن رحل إلى الشرق مرة ثالثة (٦١٤ هـ - ١٢١٧ م) بعد وفاة زوجته، فرحل إلى مكة، ثم إلى القدس فالإسكندرية حيث توفي فيها.

وأهمية كتابه أنه حوى الكثير من المعلومات الجغرافية والتاريخية على السواء، كما تضمن الكثير من الأحوال السياسية والعسكرية للمسلمين وللصليبيين وكيفية التعامل فيما بينهم. كما تضمن الكثير من عادات وتقاليد الشعوب التي زارها. وقد استطاع ابن جبير أن يقدم لنا موسوعة جغرافية - تاريخية وأنتروبولوجية لمختلف البلدان التي زارها.

- **ابن الحائك**: الحسن بن أحمد الهمداني. **«صفة جزيرة العرب»**. **تأليف العلامة أبي محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود**

الهمداني اليمني المعروف بابن الحائك. ليدن، ١٨٨٤ م، بتحقيق هنري مولر.

هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب بن يوسف بن داود الهمداني نسبة إلى قبيلة همدان اليمنية. ولقد لقبه خصومه بابن الحائك. ولا نعرف من تاريخه أكثر من أنه ولد بصنعاء ومات في سجنها عام ٣٣٤ هـ/٩٤٥ م، وكانت معرفته بالجغرافيا الفلكية كبيرة، فضلاً عن خبرته الواسعة بأنساب العرب وتاريخ الجزيرة العربية. وقد استطاع أن يفك رموز الكتابة العربية القديمة في جنوب جزيرة العرب. ترك عدة مؤلفات في الفلك والطبيعيات والجغرافية وغيرها وصلنا منها «كتاب الأكليل» وهو عظيم الفائدة في وصف اليمن وآثارها، ولم يعثر على سوى جزء منه. وكتاب صفة جزيرة العرب، وهو كتاب فريد في بابه حتى أن شبرنجر يعده هو وكتاب المقدسي أقيم ما ألف العرب في الجغرافية.

ويبدأ الكتاب بمقدمة وافية في الجغرافية الرياضية، ثم يعقب وصف عام لمناطق الأرض بحسب توزيعها على الأقاليم السبعة. أما صلب كتاب الهمداني فهو وصفه لجزيرة العرب الذي يقع في خمسة أبواب رئيسية في وصف تهامة والحجاز ونجد والعروض واليمن. ويعتمد في وصفه لليمن على معرفته بالبلاد وملاحظاته الشخصية بينما يعتمد في وصفه لسائر أقسام شبه الجزيرة على ما خلفه الجغرافيون اللغويون وعلى ما وقف عليه من أقوال الرحالة والحجاج، ويختتم كلامه عن اليمن بفصل خاص يتحدث فيه عن عجائبها أو بمعنى أصح خصائصها التي لا يشاركها فيها بلد آخر. ويذكر مجموعة من الأشعار التي استخرجها من أقوال القدماء والتي ترد فيها أسماء جغرافية. ثم يضيف أرجوزة طويلة يصف فيها صاحبها أحمد بن عيسى الرادعي طريق الحج.

ويعتبر كتاب الهمداني أحسن مصنفات الجغرافية الإقليمية في القرنين التاسع والعاشر ولا يتفوق عليه في القرن العاشر إلا كتاب البيروني عن الهند. نشر الكتاب هنري مولر في ليدن سنة ١٨٨٤ م مع ملحق للشروح والتعليقات.

- ابن الجيعان: شرف الدين يحيى. «التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية». جمع الشيخ الإمام شرف الدين يحيى بن المعتز. طبع في مصر، ١٣١٦ هـ/١٨٩٨ م.

هو القاضي شرف الدين يحيى بن الجيعان (*) مستوفي ديوان الجيش في عهد السلطان قايتباي. وقد توفي في سنة ٨٨٥ هـ/ ١٤٨٠ م.

ألف كتاب التحفة السنية بأسماء البلاد المصرية. وترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه المصدر الأول الذي يفصل مساحة الأراضي المصرية ومقدار خراجها بعناية ودقة دون أن يسقط منها شيئاً كما فعل ابن دقماق الذي له فضل السبق. ويتناول الكتاب الديار المصرية فيقسمها إلى قسمين رئيسيين: الوجه البحري ثم الوجه القبلي ويذكر عدد الأعمال في كل منها، ومقدار الخراج عليها، وعدد النواحي التي يشتمل عليها كل عمل. ثم يفصل الأعمال بذكر ما تحتويه من البلاد مرتباً على حروف الهجاء، ومن كان يمتلك تلك البلاد، ومن يمتلكها على عهده، ومقدار المخصص من أراضيها للرزق.

نشره سلفستر دى ساسي كتذييل لكتاب عبد اللطيف البغدادي «الإفادة والإعتبار» وسماه «ما بإقليم مصر من البلدان» ثم نشرته المكتبة الخديوية بمصر سنة ١٣١٦ هـ/١٨٩٨ م بعناية المستشرق موريتز الذي راجع أسماءه على الأسماء الواردة في كتاب الإنتصار لواسطة عقد الأمصار وذيله بثلاثة فهارس أحدهما لأسماء الأماكن والآخر لأسماء الأعلام. أما الثالث فللمساجد والأضرحة وما شابهها.

ـ ابن الفقيـه: أبـو بكـر أحمـد بن محمـد بن إسحـاق بن إبـراهيم الهمـداني. مختصـر «كتـاب البلدان». تـأليف أبي بكـر أحمـد بن محمـد الهمداني المعروف بابن الفقيه. طبع في مدينة ليدن المحروسة، بمطبعة بريل ١٣٠٢ هـ/١٨٨٥ م. بعنـايـة دي غويـه. وهـو الجـزء الخـامس من المكتبـة الجغرافية العربية. يقـع في ٣٣٠ صفحة وبـه فهرست لأسمـاء الأماكن والأمم وآخر لأسماء الرجال والقبائل. ومقدمة باللغة اللاتينية.

أحد أهل الأدب في أواخر القرن الثالث الهجري. وهذا هو كل ما نعرفه عن الرجل ولعله ولد في همدان بإيران. وقـد ذكروا لـه عدة كتب وصلنـا منها كتاب البلدان الذي ألفه حوالي سنة ٢٩٠ هـ/٩٠٣ م وقد فقد الكتاب الأصلي الـذي كان يتكـون من خمسـة مجلدات في أكثـر من ألفي صفحـة فلم يصلنـا سوى المختصر الذي وضعه علي بن حسن الشيزري في عام ٤١٣ هـ/١٠٢٢ م. وقـد أشار يـاقوت والمقـدسي إلى الكتـاب الأصلي وينقـد الأخيـر منهجـه العلمي نقداً قاسياً ولكنه لا يخلو من حقيقة، ولعل أكبر عيوبه أنه لا يسير على خطة سليمة فهو يبدأ بـالحديث عن الفـرق بين الصين والهند ثم يعـود فيتناول بالوصف مكة والكعبة، والطائف والمدينـة ومسجدهـا ثم تهامـة ونجد والفـرق بينهمـا، واليمامـة، والبحـرين، واليمن. ثم يعـود فيكتب فصـلاً عن انقـلاب الهزل إلى جد، والجد إلى هزل، وآخر في مدح التجوال. وينتقل مـرة أخرى إلى الميـدان الجغرافي فيتنـاول مصر والنيـل، وبلاد النـوبة والحبـش والبجـة، والمغرب والمقدس، ودمشق، والعراق، والروم، والبصرة، وفارس، وأذربيجـان وأرمينيـا، وتـركستـان، والقـوقـاز. ويختلف الكتـاب عن المصنفـات التي سبقته في أنه لم يقصد إلى خدمة الإداريين وعمال الدواوين وإنما كـان هدفـه إمتـاع المثقفين ولـذلـك غلب عليـه الأسلوب الأدبي وخلط بين المعلومـات الجغرافية والطرائف الأدبية.

نشره دي غويه في جملة المكتبة الجغرافية العربية سنة ١٨٨٥ م.

- ابن بطوطة: محمد بن عبد الله. **«تحفة النظار، في غرائب الأمصار، وعجائب الأسفار»**. المعروفة برحلة ابن بطوطة. تأليف محمد عبد الله بن محمد. أملاها علي محمد بن محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي. نشرها ش. ف. دفريمري، ب. ر. سانجيتني بنفقة الجمعية الأسيوية في باريس، ١٨٥٣ - ١٨٥٨ م/١٢٦٩ - ١٢٧٤ هـ[٦].

٤ مج في كل صفحة ترجمتها بالفرنسية.

هو محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم، اللواتي قبيلة، الطنجي مولداً، وكنيته أبو عبد الله، ولقبه شمس الدين، واشتهر بابن بطوطة. ولد في طنجة في السابع عشر من رجب سنة ٧٠٣ هـ/٢٤ فبراير ١٣٠٤ م. طوف بكل أجراء العالم الإسلامي في أفريقية وآسيا وأوروبا، وتعداه إلى غيره من بلاد المسيحيين والوثنيين فزار بلاد الروم والصين والهند وسيلان حتى أصبح بحق شيخ الجوابين المسلمين. توفي في فاس سنة ٧٧٩ هـ/١٣٧٧ م.

أملى أخبار رحلاته بأمر السلطان ابن عنان المريني سلطان فاس علي محمد بن جزي الكلبي وأسماها تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، وفيها يتحدث عن رحلات ثلاث قام بها، الأولى أهم الرحلات وأطولها ولذا كان حديثها يستغرق معظم صفحات الكتاب، وقد قضى فيها ما يقرب من ربع قرن، وقد بدأها من طنجة قاصداً مكة لغرض الحج، ولكنه أخذ يطوف بالبلاد فزار مصر والشام وبلاد العرب والعراق وبلاد الروم وفارس وشرقي أفريقية والهند وسيلان والصين، وبلاد ما وراء النهر وأرض الفلجا ثم عاد إلى فاس. أما الرحلة الثانية فكانت إلى الأندلس وقضى فيها شهوراً في وقت كان المسلمون يعانون فيه أخطر مرحلة من تاريخهم بعد زوال معظم ملكهم في إسبانيا. وحديثه عن هذه الرحلة مقتضب بعكس حديثه عن رحلته الأولى. وكانت الرحلة الثالثة والأخيرة إلى السودان الغربي، وبلغ فيها أعالي

نهر النيجر واستغرقت الرحلة عامي ٧٥٣ - ٧٥٤ هـ/١٣٥٢ - ١٣٥٣ م. وتعد رحلة ابن بطوطة من أهم كتب الرحلات في العصور الوسطى نظراً لاتساع ميدانها فقد قطع ابن بطوطة في أسفاره ما يربو على ١٢٠ ألف كيلو متر أو نحو ثلاثة أمثال محيط الكرة الأرضية. وأنفق من عمره ثمانية وعشرين عاماً لا يقر له فيها قرار.

نشرت الرحلة كاملة لأول مرة في باريس مع ترجمة إلى الفرنسية ومقدمة علمية تحليلية طويلة في أربعة أجزاء فيما بين عامي ١٨٥٣، ١٨٥٨ م بعناية دفريمري وسانجينتي. وعن هذه الطبعة طبعت الرحلة في القاهرة مرتين، الأولى فيما بين عام ي١٨٧١، ١٨٧٥، والأخرى في سنة ١٩٠٤ م وقد ترجمت أجزاء منها إلى اللغات الإنجليزية والألمانية والمجرية والإيطالية والتركية.

- ابن حوقل: أبو القاسم محمد. «كتاب صورة الأرض». تأليف أبي القاسم بن حوقل النصيبي. الطبعة الثانية، القسم الأول طبع في ليدن، بمطبعة بريل ١٩٣٨ م، القسم الثاني بنفس المطبعة ١٩٣٩ م. بعناية كرامرز J. H. Kramers الذي نشره ضمن مجموعة «Opus Georgraph - hicum» وهو الجزء الثاني في هذه المجموعة(٧).

هو من مدينة نصيبين بالجزيرة. وقد اشتغل بالتجارة فزار أفريقية الشمالية والأندلس ونابلي وصقلية، وعرف عن كثب العراق وفارس وجزءاً من الهند. ألف كتاب «صورة الأرض» الذي تحمل بعض مخطوطاته عنوان «كتاب المسالك والممالك» وقد احتذى في تنظيمه نهج السابقين وبخاصة الأصطخري الذي التقى به ونقل عنه، ولكنه يعرض مادته عرضاً دقيقاً مفصلاً. وقد حصر اهتمامه في وصف بلاد الإسلام «إقليماً إقليماً، وصقعاً صقعاً. وكدرة كدرة لكل عمل» فبدأ يذكر ديار العرب لأنها عنده واسطة هذه الأقاليم ثم أتبعها بفارس، ثم ذكر المغرب ومصر، والشام وأجناده وجباله ومياهه من

أنهاره وبحره وما على ساحله من المدن، ثم بحر الروم وكيفيته في ذاته، وشكله في نفسه وما عليه من المدن، ثم تكلم عن الجزيرة وكيفية دجلة والفرات عليها، ثم بلاد العراق ومياهها وبطائحها، وبلاد السند ومدنها وطرقها وما يصاحبها من بلاد الهند، ثم أذر بيجان وطبرستان وما يليهما من الخزر، وخرسان ونهر جيحون وما وراءه من أعمال بخارى وسمرقند وأشروسنه والشاس وخوارزم. ويعد كتاب ابن حوقل أوفى كتب المدرسة الجغرافية الكلاسيكية بشئون المغرب والأندلس، فهو يعطي صورة من أدق الصور للأندلس في العصر الأموي ويرد معلومات وافية عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية في تلك الديار، ويبين المحصولات المصدرة منها إلى المغرب ومصر، ويتحدث عن تجارة الرقيق الأوروبي التي كان يقوم بها تجار متفرغون لها.

ترجم الكتاب إلى الإنجليزية وطبع في لندن سنة ١٨٠٠ م، وترجم الجزء الخاص بأفريقيا إلى الفرنسية وطبع في باريس سنة ١٨٤٢ م، كما ترجم إليها القسم الخاص ببالرمو وطبع في باريس سنة ١٨٤٥ م. ثم نشر نصه الكامل دى غويه ضمن المكتبة الجغرافية العربية. ثم أعاد نشره في ليدن المستشرق كرامرز ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩ م معتمداً على نص المخطوطة المحفوظة في خزانة السراي العتيق باستنبول برقم ٣٣٤٦ والتي يرجع تاريخها إلى عام ٤٧٩ هـ/١٠٨٦ م أي بعد مائة عام من تأليف الكتاب.

ـ **ابن خرداذبة**: أبو القاسم عبد الله بن أحمد. **«كتاب المسالك والممالك»**. طبع في مدينة ليدن، بمطبعة بريل، ١٣٠٦ هـ/١٨٨٩ م. بعناية المستشرق دى غويه ١٨٣ ص. المجلد السادس من المكتبة الجغرافية العربية.

لا نعرف على وجه اليقين ميلاده أو وفاته. ولكن يظهر أنه ولد في نحو عام ٢٠٥ هـ/٨٢٠ م. وتوفي حوالي ٣٠٠ هـ/٩١٢ م. شغل وظيفة صاحب

البريد والخبر بنواحي الجبال بفارس، وربما كان هذا هو الذي دفعه لوضع كتاب في الجغرافية. ذكرت له أسماء عشرة كتب في أدب السماع واللهو والشراب والطبيخ وجمهرة أنساب الفرس وغيرها. ولم يصلنا إلا كتابه المسالك والممالك الذي يعتبر أول مصنف كامل يصلنا في الجغرافية الوصفية، واستغرق تأليفه الفترة من ٢٣٢ إلى ٢٧٢ هـ/٨٤٦ - ٨٨٥ م وقد وضع الكتاب فيما يبدو لخدمة الإداريين وعمال الدواوين. ويتضمن القسم الرئيسي من الكتاب وصف طرق العالم الإسلامي بدرجات متفاوتة من التفصيل وإحصاء جباية الدولة العباسية في أواسط القرن الثالث الهجري، وملاحظات عن التقسيمات الإدارية، وقد يستشهد بالشعر عند الحديث عن بعض الأمكنة. وقد أفاد المؤلف من وظيفته الحكومية وإطلاعه على الوثائق الرسمية فاتسمت بيانات كتابه بالدقة ولكنها تفتقر إلى التبويب السليم. ولم يقتصر الكتاب على وصف الطرق وبيانات الخراج بل تتلو ذلك فصول عن تقسيم الأرض وعجائب العالم والأبنية المشهورة. واهتم المؤلف بالرحلات فحفظ لنا مادة مفيدة عن وصف الطرق في العهود الإسلامية الأولى. وظهر أثر الكتاب في مؤلفات من جاء بعده من الجغرافيين المتقدمين أمثال اليعقوبي وابن رستة وابن حوقل والمسعودي. وكانت المادة التي جمعها مصدراً لما كتبوه فيما بعد.

نشر الكتاب دي غويه في ليدن ١٣٠٦هـ/١٨٨٩ م معتمداً على مخطوطات ثلاث ومعه ترجمة فرنسية ومقدمة عن الكتاب وصاحبه وفهارس مفصلة بأسماء الأماكن والأمم والرجال والقبائل، فيكون هو وكتاب «نبذ من كتاب الخراج وصنعة الكتابة» لأبي الفرج قدامة بن جعفر الكاتب البغدادي، المجلد السادس من المكتبة الجغرافية العربية Bibliotheca Geographorum Arabicorum.

- **ابن دقماق**: إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي. «كتاب الإنتصار

بواسطة عقد الأمصار». تأليف العبد الفقير إلى الله تعالى إبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي الشهير بابن دقماق عفا الله عنه ورحمه آمين يا رب العالمين. الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية، ١٨٩٣ م. جزء رابع وخامس في ١ مج.

الجزء الرابع في ١٣٦ ص (١٣٠٩ هـ)، والجزء الخامس في ١٢٧ ص (١٣١٠ هـ).

نشرته المكتبة الخديوية بعناية دكتور فولرز الذي أعطاه عنوان Description de L'Egypte.

اشتهر المؤلف باسم ابن دقماق وهو مشتق من تقمق التركية ومعناها المطرقة. عاش في زمن الظاهر برقوق. وتختلف الروايات في تاريخ وفاته، والأرجح أنه مات سنة ٨٠٩ هـ/١٤٠٧ م.

ألف كتابه «الإنتصار بواسطة عقد الأمصار» وأتمه في سنة ٧٩٣ هـ/١٣٩١ م، وكان الكتاب يتكون من عشرة أجزاء لم يعثر منها إلا على الجزئين الخاصين بمصر. ويبدأ الجزء الرابع بالباب السابع فيذكر عدد كور الديار المصرية على عهده وتقسيم البلاد إلى قسمين: الوجه القبلي أو الصعيد، والوجه البحري أو أسفل الأرض. ثم يذكر الفسطاط على اعتبار أنها أول الوجه القبلي، فيذكر سبب تسميتها، ويعدد دورها وحاراتها وخططها وحماماتها وقيسارياتها وفنادقها وبعض الحوادث الشهيرة المرتبطة بهذه الأماكن. ثم ينتقل إلى ذكر الوجه القبلي ويفصل بين بلاد كل كورة وقراها بحسب حروف المعجم. ويذكر مقدار الخراج المربوط عليها ومن يمتلكها واسم الشهرة إن وجد وبعض الأخبار المأثورة عنها. ثم يعقب ذلك بذكر القاهرة. ويلاحظ أن المؤلف يذكر مساحة عدد كبير من بلاد الوجه القبلي وقراه على حين يسقط المساحة في معظم كور الوجه البحري. وينهي ابن

دقماق الجزء الخامس بذكر ثغر الإسكندرية المحروس. ويتميز الكتاب بأن صاحبه كان كاتباً جاداً يتحرى الصدق في كل ما يذكر. وينسب ما ينقله إلى مصادره الأصلية.

نشرت الكتاب المكتبة الخديوية في سنة ١٨٩٣ م بإشراف فولرز، ثم نشرت ملحقاً له في سنة ١٣١٤ هـ/١٨٩٨ م في ١١١ صفحة بعنوان «فهرست الأسماء الأعلام الواردة في الجزء الرابع والخامس من كتاب الإنتصار بواسطة عقد الأمصار لابن دقماق» جمع وترتيب العالم الفاضل السيد محمد علي البيلاوي بمساعدة علي أفندي صبحي.

- ابن رستة: أبو علي أحمد بن عمر. «كتاب الأعلاق النفيسة». تصنيف أبي علي أحمد بن عمر. طبع في مدينة ليدن، بمطبعة بريل ١٨٩٢ م.

وهو القسم الأول من المجلد السابع من المكتبة الجغرافية العربية (من صفحة ١ إلى صفحة ٢٢٩) التي عني بنشرها المستشرق دى غويه.

لا نعرف عنه سوى أنه من أصفهان. وقد ألف كتابه الأعلاق النفيسة في نحو سنة ٢٩٠ هـ/٩٠٣ م وهو كالموسوعة منه سبعة مجلدات في تقويم البلدان، ولم يصلنا منه سوى الجزء السابع.

ويبدأ بالجغرافية الفلكية والرياضية، وكتابته في هذا الميدان وافية تتسم بالإحتراس ثم يخلص إلى وصف مكة والمدينة في أسلوب تعوزه الحيوية ولكنه يتصف بالدقة المتناهية وبخاصة فيما يتصل بتحديد الأبعاد، ثم يتحدث عن العجائب في المملكتين النباتية والحيوانية والمباني الشهيرة، ثم يتبع ذلك بوصف البحار والأنهار والأقاليم السبعة بما فيها من المدن المشهورة، ويصف بلاد العرب الجنوبية ومدينة صنعاء، والعراق ومدينة بغداد، ومصر. ولكنه لا يهتم بهذه الأمصار اهتمامه بإيران، ويرجع هذا إلى أصله الفارسي. وفي

الكتاب فصل في الأوائل الذين أحدثوا الأشياء واقتدى بهم سواهم، وآخر في المتشابهين في أحوال شتى والمشتركين في كنية واحدة يتناول وصف صنعاء والأمبراطورية البيزنطية وبلاد الصقالبة ونواحي أصفهان، ثم وصفه للأنهار ولنواحي طبرستان. وفي آخر الكتاب وصف للطرق دقيق. والكتاب ككتاب المسالك والممالك لابن خرداذبة يقصد به انتفاع كتبة الدواوين ولكن أسلوب ابن رستة أرقى وأدق.

نشر الكتاب المستشرق دى غويه ضمن المكتبة الجغرافية العربية في ليدن سنة ١٨٩٢ م. وللكتاب ترجمة ألمانية ظهرت سنة ١٩٠٥ م.

ـ أبو الفداء: إسماعيل بن علي بن محمود. «تقويم البلدان». تأليف إسماعيل بن محمود بن محمد بن عمر الملك المؤيد عماد الدين المعروف بصاحب حماه. باريس، دار الطباعة السلطانية، ١٨٤٠ م/١٢٥٦ هـ. تصحيح وطبع م. رينو، وماك جوكين دى سلان. ٣٥٩ ص، ومقدمة ٤٧ ص.

هو السلطان الملك المؤيد صاحب حماه، إسماعيل بن الملك الأفضل نور الدين علي، ابن جمال الدين محمود، بن المنصور محمد، بن المظفر تقي الدين عمر، بن نور الدين شاهنشاه، بن نجم الدين أيوب. ولد بمدينة دمشق في سنة ٦٧٢ هـ/١٢٧٣ م وتوفي في سنة ٧٤٢ هـ/١٣٤١ م، ودفن بمدينة حماه. لم تحل حركته الدائبة كأمير وفارس محارب دون اشتغاله بالكتابة والتأليف، فترك كتباً نفيسة أهمها المختصر في أخبار البشر في التاريخ، وتقويم البلدان في الجغرافية الذي فرغ من تأليفه في سنة ٧٢١ هـ/١٣٢١ م، ومنه مخطوطة بمكتبة ليدن.

وينقسم الكتاب إلى قسمين: الأول منهما عرض عام يتناول فيه الأرض عامة والأقاليم السبعة والمعمور من الأرض ومساحتها والمصطلحات

المستخدمة في الجغرافية ووصف البحار والبحيرات والأنهار والجبال، ثم يشرح المنهج الذي وضعه لكتابه. أما القسم الآخر وهو لب الكتاب فينقسم إلى ثمانية وعشرين قسماً كل قسم خاص بإقليم. وأقاليم أبي الفدا هي: بلاد العرب، مصر، المغرب، السودان، الأندلس، جزر البحر المتوسط والمحيط الأطلسي، الشمال، الشام، الجزيرة، العراق، خرستان، فارس كرمان، سجستان، السند، الهند، الصين، جزر البحر الشرقي، الروم، أرمينيا، العراق العجمي، الديلم، طبرستان، خراسان، زابلستان، طخارستان، خوارزم، ما وراء النهر. ويهتم أبو الفدا بصفة خاصة بالشام والبلاد المجاورة لها. وطريقته في دراسة كل إقليم هي أن يعطي مقدمة عامة يصف فيها الإقليم وسكانه وعاداتهم وآثارهم القديمة، وتطول هذه المقدمة أو تقصر بحسب أهمية الإقليم ومدى توافر المعلومات عنه في كتب الأقدمين، ثم يتبع ذلك بجداول تحتوي على أسماء بلاد الأقاليم والجهات المأهولة فيه، وتحديد طولها وعرضها والإقليم الجغرافي والفلكي الذي تقع فيه. وقد بلغ عدد البلاد التي ذكرها ٦٢٣ بلداً مرتبة على الأقاليم.

وطريقة الجداول التي استخدمها أبو الفدا طريقة مبتكرة لم يستخدمها جغرافي من قبل. كذلك يحرص أبو الفدا على أن يذكر المصادر التي اعتمد عليها واستقى منها مادته. وقد حفظ لنا بهذه الطريقة أسماء كثيرة من المصادر التي ضاعت فلم تصل إلينا. ويتميز كتاب أبي الفدا بصفة عامة بالأصالة، وبالدقة والوضوح مما حدا برينو كاتب مقدمته الفرنسية إلى القول بأن العصور الوسطى الأوروبية لم تعرف كتاباً يمكن أن يقارن بجغرافية أبي الفدا. وكان كتاب أبي الفدا من أقدم الكتب العربية التي عرفتها أوروبا واهتمت بها فنشرت أجزاء منه وترجمت أجزاء. ثم نشره رينو ودى سيلان كاملاً في باريس سنة ١٨٤٠ م، وبعد ذلك بثمانية أعوام ظهر المجلد الأول من ترجمة الكتاب وفيه مقدمة طويلة عن تاريخ الجغرافية عند العرب بقلم رينو، وهي لا تزال

حتى اليوم من أحسن ما كتب في الموضوع. ثم ظهر بعد ذلك المجلد الثاني وفيه ترجمة النصف الأول من الأصل العربي، ثم الثالث وفيه بقية الكتاب والفهارس. وكان الذي قام بهذه الترجمة هو المستشرق الفرنسي جيار الذي فرغ من نشرها في سنة ١٨٨٣ م. ويعرف الكتاب في الترجمة الفرنسية باسم «جغرافية أبي الفدا».

- **الإدريسي**: أبو عبد الله محمد بن محمد. **«نزهة المشتاق في اختراق الآفاق»**. تأليف أبي عبد الله محمد بن محمد الإدريسي الصقلي. ٤ مج مأخوذة بالتصوير الشمسي من نسخة مخطوطة بخط حسن بن حسن العجمي. فرغ من كتابتها في يوم الجمعة أول رجب سنة ٨٧٢ هـ في ٢٩٩ لوحة. محفوظة بدار الكتاب بالقاهرة.

هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الشريف العلوي، ولد بسبتة في سنة ٤٩٣ هـ/١١٠٠ م، وتعلم في قرطبة، وتنقل في أرجاء العالم الإسلامي وأوروبا، ثم وفد على صقلية في عام ١١٣٨ م فحبب إليه ملكها روجر الثاني الإقامة في بلاطه ببالرمو، فبقي بها إلى ما بعد وفاة روجر في سنة ١١٥٤ م، ثم عاد في شيخوخته إلى مسقط رأسه سبتة وتوفي فيها في سنة ٥٥٦ هـ/١١٦٠ م.

ألف كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق بتكليف من روجر، ولذلك يعرف الكتاب أحياناً باسم «كتاب روجار» أو «الكتاب الروجاري»، وأنفق في تأليفه خمسة عشر عاماً جمع له فيها روجر كتب من سبقه، والعارفين بشئون البلاد المختلفة يدلون له بمعلوماتهم عنها، وفرغ من كتابه في العشر الأول من يناير الموافق لشهر شوال الكائن في سنة ثمان وأربعين وخمسمائة. وقد بدأ الإدريسي عمله بأن نقش صور الأقاليم السبعة على قرص من الفضة الخالصة وفقاً للمعلومات التي تجمعت لديه، وبين فيها بلادها وأقطارها وخلجانها

وبحارها ومجاري مياهها ومواقع أنهارها وعامرها وما بين بلادها من الطرقات المطروقة والمسالك المحددة. ثم رسم خرائط على الورق للأقاليم السبعة بعد أن قسم كل منها إلى عشرة أقسام، فتجمعت له من ذلك سبعون خريطة استخرج منها ميلر خريطة جامعة للعالم كما رسمه الإدريسي، وهي الخريطة التي عني المجمع العلمي العراقي بتحقيقها وتصحيحها وإعادتها إلى أصلها العربي وطبعها في بغداد عام ١٩٥١. وضمن الإدريسي الخرائط السبعين كتابه الكبير الذي بدأه بمقدمة يصف فيها الأرض التي يتصورها على كل كرة محيطها إثنان وعشرون ألفاً وتسعمائة ميل، وهي معلقة في الفضاء كالمح في البيضة، وبعد وصف مجمل الأقاليم والبحار والخلجان يأخذ في وصف سطح الأرض بالتفصيل على الأساس السباعي للأقاليم، بيد أنه يقسم كل إقليم إلى عشرة أقسام رأسية ثم يتكلم على كل إقليم منها مبتدئاً من الشرق إلى الغرب. وأهم أقسام الكتاب هي التي أفردها للحديث عن شمال أفريقية وإسبانيا وصقلية وإيطاليا، فهو يصفها عن مشاهدة وخبرة شخصية، وكذلك تعتبر معلوماته عن أوروبا الشمالية والبلقان معلومات وافية بمقاييس عصره، وهو في هذا يمتاز عن سائر من سبقه من الجغرافيين المسلمين. وترجع أهمية كتاب الإدريسي بصفة خاصة إلى أنه ظهر في جهة كانت مركزاً لإلتقاء الحضارتين الإسلامية والمسيحية، وقد ظهر أثر هذا الإلتقاء الحضاري في كتاب الإدريسي.

ولم يطبع الكتاب حتى الآن طبعة كاملة. وكانت أول طبعة له هي الطبعة المختصرة التي ظهرت في روما سنة ١٥٩٢ م تحت اسم «نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والمدائن والآفاق»، ثم ترجم هذا المختصر إلى اللاتينية جبرائيل الصهيوني وحنا الحصروني وهما من الآباء المارونيين ونشراه في باريس سنة ١٦١٩ م. ثم تبع ذلك ظهور أجزاء متفرقة من الكتاب، فنشر دوزي القسم الخاص بالمغرب والسودان ومصر

والأندلس في ليدن سنة ١٨٦٤ م، وطبع ميلر وصف الشام وفلسطين في ليبزج سنة ١٨٨٢ م، وطبع أماري القسم الخاص بإيطاليا في روما سنة ١٨٨٥ م. وترجمت بعض أجزاء الكتاب، ومنها ترجمة كوندى الإسبانية لوصف الأندلس التي نشرت مع الأصل في مدريد سنة ١٧٩٩ م، وترجمة جوبير الفرنسية التي تناولت جزءاً كبيراً من الكتاب ونشرت في باريس سنة ١٨٤٠ م.

ـ **الأصطخري**: إبراهيم بن محمد الفارسي. **«المسالك والممالك»**. تأليف أبي إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي الأصطخري (المعروف بالكرخي) تحقيق محمد جابر عبد العال الحسيني، مراجعة محمد شفيق غربال. نشرته الإدارة العامة للثقافة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي في مصر، ١٣٨١ هـ/١٩٦١ م، ٢٥٠ ص.

هو أبو إسحق إبراهيم بن محمد الفارسي والمعروف بالكرخي في بعض الأحيان، وينسب إلى أصطخر من أعمال فارس. وقد توفي في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي). ويبدأ الأصطخري كتابه بمقدمة يشرح فيها الغرض من الكتاب والمنهج الذي أتبعه في تأليفه، والأقسام التي يقسم إليها بلاد الإسلام. ثم يدرس الخريطة السياسية للعالم المعروف له أي صورة الأرض مقسومة على الممالك، وهو يرى أن عماد ممالك الأرض أو ما يعبر عنه في مصطلحنا الحديث بالدول العظمى أربعة هي: مملكة الصين، ومملكة الهند، ومملكة الروم، ومملكة الإسلام. وبالإضافة إلى هذه الدول الأربع يوجد عدد آخر من الشعوب ولكن الأصطخري لا يحفل بها لأن انتظام الممالك في نظره إنما يكون بالديانات والآداب وتقويم العمارة وهذه لا حظ لها من ذلك كله. ويتناول الكتاب بعد ذلك الجغرافية الطبيعية في إيجاز، ثم يفصل الحديث عن بلاد الإسلام التي يقسمها إلى عشرين إقليماً يخص كلاً منها بفصل مستقل يعالج فيه العلاقات المكانية للإقليم، والأقسام الفرعية التي ينقسّم إليها، والمظاهر الطبيعية

المختلفة الموجودة فيه. والمدن الكبرى وأهميتها، والطرق وأطوالها، وربما عني بين الحين والحين بأمور أخرى أقل أهمية في نظره كالنقود والمكاييل والموازين المستعملة في إقليم ما، أو القبائل التي تعيش في الإقليم ومنازلها، وربما استطرد أحياناً فذكر بعض النواحي التاريخية وسير الرجال.

وترجع أهمية الكتاب إلى عناية صاحبه بالخريطة كأساس للدراسة الجغرافية، وقد سبقه إلى ذلك أبو زيد البلخي ولكن الأصطخري امتاز بخرائطه الإقليمية إذ أفرد لكل إقليم صورة على حدة، ولم يتناول العالم الإسلامي كأحزمة عريضة تضم عدداً من درجات العرض بل كمناطق جغرافية واسعة أو ولايات. ويخلط كثير من الكتاب بين مؤلفي البلخي والأصطخري. وقد ثبت بعد الفحص الدقيق أن بعض المخطوطات التي تنسب إلى البلخي في فهارس المخطوطات إنما تمثل مسودات لمصنف الأصطخري. وكان ج. هـ. موللر أول من عنى بكتاب الأصطخري في العصر الحديث فنشره مختصراً في سنة ١٨٣٠ م وزوده بمقدمة باللغة اللاتينية. ثم نشره دى غويه كاملاً في ليدن سنة ١٨٧٠ م باعتبار المجلد الأول في مجموعة المكتبة الجغرافية العربية، وأخيراً أعادت نشره في سنة ١٣٨١ هـ/١٩٦١ م وزارة الثقافة في مصر ضمن السلسلة التي تصدرها بعنوان «تراثنا».

- **البكري**: أبو عبيد عبدالله بن عبد العزيز. **«معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع»**. لأبي عبيد الله بن عبد العزيز البكري. بتحقيق مصطفى السقا. القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٤ - ١٣٧١ هـ/١٩٤٥ - ١٩٥١ م، ٤ مج.

ولد في قرطبة سنة ٤٣٢ هـ/١٠٤٠ م، وتوفي فيها سنة ٤٨٧ هـ/١٠٩٤ م هو من بيت شرف وإمارة، فقد كان آباؤه أصحاب ولبة وشلطيش حتى أخذهما منهم المعتضد بن عباد، فانتقلت الأسرة إلى قرطبة وعاشت فيها. وكان أبو عبيد من أهل اللغة والفقه والأنساب والأخبار والعلوم

المختلفة. ترك عدة كتب في اللغة والطب والنبات والجغرافية ضاع معظمها وبقي منها شرحه لأمالي أبي علي القالي المسمى «سمط الألي» وجزء من كتابه الكبير «المسالك والممالك» وهو الجزء الخاص بوصف أفريقية وبلاد المغرب، ثم كتابه معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع وهو أول معجم جغرافي عربي مرتب بحسب حروف الهجاء، يتناول أسماء البلاد والمواضع الواردة في القرآن والحديث والشعر القديم وأخبار المغازي الأولى. وقد صدره بمقدمة طويلة درس فيها حدود الجزيرة العربية ومقاطعها ونواحيها، ثم تكلم على القبائل العربية المستوطنة فيها وعن هجراتها.

والكتاب كما يقول عنه دونري فريد لا يمكن مقارنته بشيء آخر، وهو يمثل مرجعاً لا يستغنى عنه لمن يشتغل بالتاريخ القديم والجغرافية والشعر الجاهلي. طبع الكتاب في جوتنجن سنة ١٨٧٦ م، ثم طبع في القاهرة في أربعة أجزاء ١٣٦٤ - ١٣٧١ هـ/١٩٤٥ - ١٩٥١ م.

- الدمشقي: أبو عبد الله محمد بن أبي طالب. «نخبة الدهر في عجائب البر والبحر». تأليف شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي طالب الأنصاري الصوفي الدمشقي المعروف بشيخ حطين وشيخ الربوة. طبع بمدينة بطرسبرج، ١٨٦٦ م.

ولد في دمشق سنة ٦٥٤ هـ/١٢٥٦ م وأمضى بها معظم حياته وتوفي إماماً لمسجد الربوة فيه سنة ٧٢٧ هـ/١٣٢٧ م. ونعت بالصوفي لميوله الصوفية. ألف عدة كتب أشهرها نخبة الدهر في عجائب البر والبحر. وقد كتبه في نحو سنة ٧٢٥ هـ/١٣٢٥ م، أي قبل وفاته بعامين.

يقع الكتاب في تسعة أبواب خصص الأول منها للمقدمة التقليدية في هيئة الأرض وأقاليمها السبعة، واختلاف القدماء في ذلك. وعالج في الباب الثاني المعادن والجواهر والأحجار الكريمة، بينما تحدث في الباب الثالث عن

الأنهار والعيوب والآبار، ثم خصص ثلاثة أبواب للحديث عن البحار، فتناولها تناولاً عاماً في باب وأفرد باباً لكل من البحر المتوسط والمحيط الهندي (بحر الجنوب)، ثم تناول في البا السابع الممالك المشرقية مبتدئاً من الشرق الأقصى حتى بلاد الشام. وفي الباب الثامن الممالك المغربية من مصر إلى المحيط الأطلسي. أما الباب الأخير ففي وصف انتساب الأمم أيّ سام ويافث وحام أولاد نوح. ومع أن المؤلف قد رجع إلى الجغرافيين القدماء من أمثال ابن حوقل والمسعودي وياقوت الحموي فإن كتابه يمتاز بما يضم من معلومات عن مواضع كثيرة لم ترد في كتب من تقدموه. ويعتبر وصفه للشام أكمل ما عرف في هذا الموضوع حتى زمانه.

وقد طبع الكتاب في بطرسبرج (لينينغراد) سنة ١٨٦٦ م. كما طبع مع ترجمة فرنسية من عمل المستشرق الدانيمركي ميرن Mehren في كوبنهاجن سنة ١٨٧٤ م.

- **الزمخشري**: أبو القاسم محمود بن عمر. **«كتاب الجبال والأمكنة والمياه»**. تأليف محمود بن عمر بن محمد أبي القاسم جار الله الزمخشري الخوارزمي. نشره سالفروا دى جرافه في ليدن، ١٨٥٥ - ١٨٥٦ م/١٢٧١ - ١٢٧٢ هـ، ٢٠١ ص. كتب له مقدمة تحليلية باللاتينية ج. ج. جوينبول في ٣١ ص.

ولد الزمخشري في عام ٤٦٧ هـ/١٠٧٥ م، وتوفي بجرجانية خوارزم في سنة ٥٣٨ هـ/١١٤٤ م. اكتسب شهرته في تاريخ الثقافة العربية كمفسر معتزلي من الطراز الأول، ولكنه بجانب اهتمامه بالتفسير ترك كتباً في النحو واللغة والفنون المختلفة.

ومن كتبه في الجغرافية كتاب الجبال والأمكنة والمياه، رتبه على حروف المعجم، واهتم فيه بتحقيق الأعلام الجغرافية في جزيرة العرب بوجه خاص.

كما تناول بعض مواضع أخرى في الشام والعراق ومصر، ولكنه لم يهتم بها اهتمامه بالمواضع في الجزيرة العربية. وترجع أهمية الكتاب إلى عناية المؤلف بضبط الأعلام التي وردت في الحديث والسيرة النبوية. نشره سالفروا دى جرافه في ليدن ١٨٥٥ ـ ١٨٥٦ م.

ـ **القزويني**: زكريا بن محمد. «**آثار البلاد وأخبار العباد**». تأليف زكريا بن محمد بن محمود أبي عبد الله جمال الدين أبي يحيى الأنصاري القزويني. تقديم فرديناند وسنفيلد. جوتنجن، ١٨٤٨ م/١٢٦٤ هـ.

٤١٨ ص مع مقدمة بالألمانية ١٠ ص.

ولد في قزوين من إقليم الجبال بفارس سنة ٦٠٠هـ/١٢٠٣ م. وطاف بفارس والعراق والشام، وشغل منصب قاضي واسط الحلة بالعراق. وتوفي في سنة ٦٨٢ هـ/١٢٨٣ م ترك كتابين كبيرين أحدهما في الطبيعيات وهو عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، والآخر في الجغرافية والتاريخ وهو آثار البلاد وأخبار العباد، ويسمى أحياناً عجائب البلدان. وقد كتبه حوالي سنة ٦٥٠ هـ/١٢٥٠ م، ويعطي فيه وصفاً للأرض بحسب التقسيم السباعي والمعروف للأقليم. وفي داخل كل إقليم يصف مختلف البلاد والمدن والجبال والجزر والبحيرات والأنهار وفقاً لحروف المعجم، وبذلك فإن الكتاب سبعة معاجم صغيرة مستقلة كل منها خاص بإقليم. وهو لا يقف كما فعل كثير من الجغرافيين عند المملكة الإسلامية، بل يتعداها إلى ذكر البلاد الأوروبية، ويجمع من هنا وهناك طرفاً عن السكان وحياتهم، ويذكر غرائب كثيرة عن العالم في أوروبا وآسيا وأفريقية وبلادها البعيدة مثل إيرلندة والهند والصين. ويبدو من كتاباته أنه اتصل بكثير من الرحالة الذين أتيحت لهم زيارة بعض المدن الأوروبية، فأورد في كتابه ذكر بعض المدن الفرنسية والألمانية والهولندية مثل إيطرخت Utrecht وأبولدة Fulda ومغانجه Mainz وشلشويق Schleswig وأطربورونة Paderborn.

ـ **المسعودي**: علي بن الحسين بن علي. **«كتاب التنبيه والإشراف»**. لأبي الحسن علي بن علي المسعودي. طبع بعناية دى **غويه**. ليدن، مطبعة بريل، ١٨٩٣ م[٨].

وهو الجزء الثامن من المكتبة الجغرافية العربية. يقع في ٤٠١ ص، وملحق به فهرست بأسماء الأماكن والأمم وآخر بأسماء الرجال والنساء والقبائل.

هو أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي المتوفى سنة ٣٤٦ هـ ـ ٩٥٦ م[٩] نشأ في بغداد، وجاء إلى مصر، وطاف بأقصى البلاد في طلب العلم، فزار فارس وكرمان والهند، ومنها ركب البحر إلى الصين، ثم عاد إلى مدغشقر فعُمان. وفي رحلة أخرى زار أذربيجان وجرجان والشام، ثم استقر بالفسطاط وبها مات. وجمع في رحلاته العديدة من الحقائق التاريخية والجغرافية ما لم يسبقه إليه أحد. وألف كثيراً من الكتب المفيدة في موضوعات شتى. وأشهر مؤلفاته الباقية «مروج الذهب ومعادن الجوهر» في التاريخ، ومنها «كتاب التنبيه والإشراف» الذي أتم تأليفه في العام الذي توفي فيه. وهو سابع كتاب يؤلفه ومن ثم فهو يقدم فيه خلاصة وافية لمعارفه وتحليلاً لكل مؤلفاته. وقد أودعه كما يقول في مقدمته لمعاً من ذكر الأفلاك وهيئاتها، والنجوم وتأثيراتها، والعناصر وتراكيبها، وأقسام الأزمنة وفصول السنة، والرياح ومهابها وأفعالها، والأرض وشكلها ومساحتها وعامرها وغامرها، والنواحي والآفاق وتأثيراتها في سكانها، والأقاليم السبعة وقسمتها وحدودها وما قيل في طولها وعرضها، والإقليم الرابع وتفضيله على سائر الأقاليم. والأهوية وتأثيراتها، والبحار وأعدادها، ومصبات عظام الأنهار وما يحيط بها من الممالك. ثم يتكلم بعد ذلك عن تاريخ الأمم القديمة وملوكها. ومع أن حديث التاريخ يشمل الجزء الأكبر من الكتاب فهو يعد من عيون كتب المكتبة الجغرافية العربية، إذ يلخص فيه المؤلف نظريات القرن العاشر في

الجغرافية الفلكية، ويفرد مكانة خاصة بنظرية الرياح، ثم يصف صناعات مصر وتجارتها ومحصولاتها، ويقوم بمحاولة لتفسير المميزات النفسية حسب تأثير المناخ على الناس، وهي نظرية لم يلتفت إليها الجغرافيون الغربيون إلا في القرن العشرين. ويتناول المسعودي الجغرافية الوصفية بالطريقة القديمة المألوفة أي على أساس الأقاليم السبعة. ويفصل الحديث في وصف الإقليم الرابع الذي يقع فيه العراق. أما وصف البحار والأنهار فيصحبه وصف موجز للأقطار التي تجري فيها. ونجد في الكتاب أول محاولة لتصنيف سكان العالم حيث يقسم المسعودي الشعوب إلى سبع مجموعات أتنولوجية هي: الفرس، الكلدانيون ومعهم العرب، سكان أوروبا، الليبيون والأفارقة، الترك، سكان السند والهند، الصينيون.

طبع الكتاب في ليدن بعناية المستشرق دى غويه سنة ١٨٩٣ م.

ـ المقدسي: شمس الدين محمد بن أحمد البشاري. **«كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»**. جمع الشيخ الإمام العالم الفاضل الكامل الأديب الأريب المفنن المؤرخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء الشامي المقدسي المعروف بالبشاري رحمه الله تعالى وعفا عنه بمنه وكرمه. الطبعة الثانية، طبع في مدينة ليدن، مطبعة بريل ١٩٠٦ م، ٣٩٨ ص.

يحمل عنواناً لاتينياً هو: «Descriptio Imperii Moslemici».

ولد في بيت المقدس عام ٣٣٥ هـ/٩٤٦ ـ ٩٤٧ م وهو حفيد بنّاء اشتهر ببنائه لميناء عكا في عهد أحمد بن طولون، وساح في أكثر بلاد الإسلام شرقاً إلى السند والهند، وغرباً إلى الأندلس، وعول في كثير مما كتبه على مشاهداته الشخصية واستفاد أيضاً من سابقيه.

ألف في سنة ٣٧٥ هـ/٩٨٦ م كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة

الأقاليم» صدره بمقدمة فريدة في تاريخ علم الجغرافية عند العرب إلى أيامه ضمنها نقداً للباحثين في هذا العلم ممن سبقوه. ويلي المقدمة وصف للبحار والأنهار، ثم يعقد المؤلف فصلاً للحديث عن الأماكن وأسمائها فيتناول المواضع المختلفة التي يجمع بينها اسم واحد ثم الموضع الواحد الذي يحمل أكثر من اسم، ويتبع ذلك بفصلين يتحدث فيهما بإيجاز عن خصائص الأقاليم المختلفة والمذاهب الإسلامية وعن الأقاليم السبعة المعروفة وموضع القبلة وامتداد دولة الإسلام. وتشغل هذه الفصول التي يمكن أن نعدها مدخلاً للكتاب نحو سدس عدد صفحاته، ينتقل بعدها إلى وصف البلاد الإسلامية وفقاً لمنهج ثابت، فوصف كل قطر عنده ينقسم إلى ثلاثة أقسام تتفاوت في طولها. يتحدث في الأول عن أقسام القطر ومدنه والمواضع العامرة فيه، وفي الثاني عن المناخ والزرع واللغة والتجارة والأوزان والنقود والعادات والمياه والمعادن والأماكن المقدسة وأخلاق السكان والوضع السياسي والمزاج. أما القسم الأخير فيخصصه لذكر المسافات وطرق المواصلات. وهو يبدأ بجزيرة العرب فالعراق فالجزيرة فالشام فمصر فالمغرب فبادية الشام ثم يعود إلى المشرق فيقسمه إلى بلاد الهياكلة وخراسان والديلم وأرمينيا ومعها أذربيجان والجبال وخوزستان وفارس وكرمان والسند ومفازة فارس. وقد أوضح لكتابه بالخرائط الملونة بدليل قوله بعد ذكر تقسيم البلاد إلى أقاليم «ورسمنا حدودها وخططها، وحررنا طرقها المعروفة بالحمرة، وجعلنا رمالها الذهبية بالصفرة، وبحارها بالخضرة، وأنهارها المعروفة بالزرقة، وجبالها، المشهورة بالغبرة». لكن هذه الخرائط لا توجد في الطبعة التي بين أيدينا. ويقتصر المقدسي على وصف بلاد العالم الإسلامي ولا يتعداها إلى غيرها لأنه على حد قوله لم يدخلها ولم ير فائدة من ذكرها ولكنه يذكر مواضع المسلمين فيها. وترجع أهمية الكتاب إلى سلامة منهجه وإلى أنه خلاصة دراسات قامت على المشاهدة والعيان فضلاً عن استفادتها من دراسات المتقدمين حتى لقد عده المستشرق كرامرز أكثر المصنفات الجغرافية العربية قيمة، وقال أشبرنجر عن

مؤلفه إنه أكبر جغرافي عرفته البشرية قاطبة ولم يسبقه شخص في اتساع مجال أسفاره وعمق ملاحظاته وعرضه للمادة التي جمعها في صياغة منظمة. ولعل المقدسي نفسه كان يحس بذلك وهو يضع كتابه، فأظهر فخره واعتداده بنفسه في أكثر من مكان من الكتاب، بل وقد يتعسف أحياناً في نقد كتب الآخرين.

طبع الكتاب مرتين في ليدن ضمن مجموعة المكتبة الجغرافية العربية الأولى بعناية دى غويه سنة ١٨٧٧ م، والأخرى بعناية كرامرز سنة ١٩٠٦ م.

ـ **ياقوت الحموي**: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله. كتاب **«معجم البلدان»** للشيخ الإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي. نشره فستنفيد ـ في ليبزج، في الفترة من ١٨٦٦ إلى ١٨٧٣ م.

هو أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الجنس، أسر صغيراً واشتراه عسكر الحموي التاجر البغدادي فنسب إليه، وأدخله الكتاب ليتعلم حتى يخدمه في تجارته فقرأ شيئاً من النحو واللغة، ثم شغله بالأسفار في تجارته، ولم يلبث أن أعتقه وأبعده عن العمل في سنة ٥٩٦ هـ، فاشتغل بنسخ الكتب بأجر ليحصل على قوته، ثم عاد إلى خدمة عسكر وسافر بتجارته، فلما رجع وجده قد مات، فأخذ من تجارته نصيبه الذي مكنه من الإتجار لحسابه الخاص. وأخذ يتنقل بين البلاد حتى استقر في خوارزم، فلما أغار عليها جنكيز خان رحل إلى الموصل ثم إلى حلب، وبقي بها إلى أن مات في سنة ٦٢٦ هـ/١٢٢٨ م.

ترك عدة كتب أشهرها معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ومعجم البلدان، الذي فرغ من تأليفه في سنة ٦٢١ هـ/١٢٢٤ م، وهو معجم جغرافي كبير في أسماء البلدان والجبال والأودية والقيعان والمحال والأوطان والبحار والأنهار والغدران. . . إلخ. وقد كتب له مقدمة في نحو

خمسين صفحة اشتملت على خمسة أبواب، الأول في ذكر صورة الأرض وحكاية ما قاله المتقدمون في هيئتها وما روى عن المتأخرين في صورتها، والثاني في وصف اختلافهم في الإصطلاح على معنى الإقليم وكيفيته واشتقاقه ودلائل القبلة في كل ناحية، والثالث في ذكر ألفاظ يكثر تكرار ذكرها في الكتاب ويحتاج إلى معرفتها كالبريد والفرسخ والميل والكورة وغير ذلك، والرابع في بيان حكم الأرضين والبلاد المفتتحة في الإسلام وحكم قسمة الفيء والخراج فيما فتح صلحاً أو عنوة، والخامس في جمل من أخبار البلدان التي لا يختص ذكرها بموضع دون موضع. وبعد المقدمة يعود ياقوت إلى الغرض الرئيسي من الكتاب فيقسمه ثمانية وعشرين كتاباً على عدد حروف المعجم. وطريقة ياقوت في التعريف بالإعلام هي أن يورد الاسم ثم يوضح طريقة نطقه نطقاً صحيحاً، وقد يحاول تفسير اشتقاقه، ويتمثل بشواهد من أقوال الشعراء الذين يمكن الإحتجاج بكلامهم، ثم يبين طول المكان وعرضه، ويتبع ذلك بذكر نبذة عن تاريخه وما عرف عنه من أخبار ويبين مواضع ذكره في القرآن والحديث ثم يذكر أسماء كبار العلماء الذين ينتمون إليه.

والكتاب خلاصة وافية للجغرافية الفلكية والوصفية واللغوية والرحلات التي تجمعت خلال القرون الستة الأولى للهجرة. ولم يقصر ياقوت نفسه على العالم الإسلامي وحده كما فعل جغرافيو المدرسة الكلاسيكية، ولم يعط جزيرة العرب أهمية استثنائية كما فعل جغرافيو المدرسة اللغوية، بل وزع اهتمامه على كل جهات العالم المعروف، وهو بذكره للمصادر التي استقى منها معلوماته قد حفظ لنا كثيراً من أسماء الكتب التي فقدت وشذرات من هذه الكتب.

وقد نشر الكتاب لأول مرة في ليبزج في الفترة من ١٨٦٦ إلى ١٨٧٣ م في ستة مجلدات بعناية فستنفيلد. ثم نشره في القاهرة في سنة ١٩٠٦

م/١٣٢٣ ـ ١٣٢٤ هـ أمين الخانجي وأضاف إليه ذيلاً بعنوان «منجم العمران في المستدرك على معجم البلدان» يستدرك فيه على ياقوت ويضيف بعض المعلومات عن البلاد والمدن الحديثة. كما نشرته في بيروت دار صادر بالاشتراك مع دار بيروت للطبع والنشر في الفترة من ١٣٧٤ ـ ١٣٧٦ هـ/١٩٥٥ ـ ١٩٥٧ م.

ـ **اليعقوبي**: أبو العباس أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح. **«كتاب البلدان»**. تأليف أحمد بن أبي يعقوب بن واضح الكاتب اليعقوبي. طبع بمدينة ليدن المحروسة، بمطبعة بريل ١٨٩٢ م.

وهو القسم الثاني من المجلد السابع من المكتبة الجغرافية العربية التي نشرها دى غويه (من صفحة ٢٣٢ إلى صفحة ٣٧٣).

جغرافي مؤرخ، ولد ببغداد، وطاف بكثير من بلاد العالم الإسلامي فزار أرمينيا وخراسان والهند وفلسطين ومصر والمغرب. وتوفي في سنة ٢٨٤ هـ/٨٩٧ م وقيل في سنة ٢٩٢ هـ/٩٠٥ م. وله كتابان أحدهما تاريخ اليعقوبي في جزئين، وهو يهتم فيه بالأثنوجرافية إلى جانب التاريخ، والآخر كتاب البلدان، ألفه حوالي سنة ٢٧٨ هـ/٨٩١ م وجمع فيه ما عرفه بنفسه من أحوال البلاد الإسلامية في عصره نتيجة لأسفاره الطويلة، وقد حدد منهج الكتاب في مقدمته فقال: «وذكرت أسماء الأمصار، والأجناد والكور، وما في كل مصر من المدن والأقاليم والطساسيج، ومن يسكنه ويغلب عليه ويترأس فيه من قبائل العرب وأجناس العجم، ومسافة ما بين البلد والبلد والمصر والمصر... ومبلغ خراجه، وسهله وجبله، وبره وبحره، وهوائه في شدة حره وبرده، ومياهه وشربه...». ومن ثم كان كتابه جديداً في عرضه، وهو من أمهات الكتب لأنه غير منقول من كتاب آخر وإنما يعتمد على الدراسة الميدانية. وقد بدأه بدراسة مستفيضة شملت نحو ربع الكتاب لبغداد وسامرا

كما كانت في عصره «لأنهما مدينة الملك ودار الخلافة». ثم انتقل إلى وصف بلاد المشرق وهي في إصطلاحه بلاد فارس ش   سراق إلى تركستان، ثم تناول بلاد العرب فالشام فمصر والنوبة فالمغرب إلى الاندلس. ويعنى اليعقوبي بطرق المواصلات وطول المراحل. وهو في هذه الناحية أقل دقة من معاصره ابن خرداذبة ولكنه أحسن منه عرضاً. كذلك يهتم اليعقوبي بالجوانب الإحصائية وخاصة ما يتصل منها بالخراج، وبالنواحي الأتنولوجية والصناعية والفنون. وينفرد بذكر كثير من المعلومات التي لا نجدها في المصادر السابقة أو المعاصرة، ونزعة المؤلف العلمية التحليلية واضحة، ولهذا فقد خلا كتابه من الحديث عن العجائب التي كان يهتم بها كثير من أقرانه. ووصف اليعقوبي لبغداد وسامرا هو أدق وصف للبلدين في عصره. طبع الكتاب في ليدن في سنة ١٨٦١ م بعناية المستشرق جوينبول، ثم نشره دي غويه في ليدن أيضاً سنة ١٨٩٢ م ضمن المكتبة الجغرافية العربية. ثم ظهرت له في سنة ١٩٣٧ ترجمة فرنسية بقلم جاستون فييت تحتوي على كثير من الهوامش والتعليقات المفيدة.

الهوامش

(١) انظر: الرحلات، ص ٨، ٩. جورج غريب: أدب الرحلة، ص ٢٦، ٢٧. د. نقولا زيادة: الجغرافية والرحلات عند العرب، ص ١١.

(٢) أنظر: الدليل البيبلوغرافي للقيم الثقافية العربية (قسم الجغرافية)، د. نفيس أحمد: الفكر الجغرافي في التراث الإسلامي، ص ٥٤ ـ ١٣٦، أنظر كتابنا: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٢٠٨ ـ ٢٣١.

(٣) نقلاً عن: الدليل البيبلوغرافي للقيم الثقافية العربية ـ اليونسكو ـ مركز تبادل القيم الثقافية بالقاهرة (قسم الجغرافية) أنظر أيضاً: كتابنا: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٢٠٨ ـ ٢٣١.

(٤) أعيد طبع أو تحقيق كتاب ابن جبير أكثر من مرة، ومنها طبعة دار الكتاب اللبناني ـ دار الكتاب المصري (لا. ت.) مع مقدمة للمحقق أ. د. محمد مصطفى زيادة.

(٥) هو غير القاضي بدر الدين أبو البقاء محمد المعروف بابن الجيعان المتوفى ٩٠٢ هـ، صاحب كتاب «القول المستظرف في سفر مولانا الملك الأشرف» تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، جروس ـ برس ـ طرابلس ١٩٨٤. ويظن أن القاضي شرف الدين هو والد القاضي بدر الدين.

(٦) ظهرت عدة طبعات لهذا الكتاب القيم، ومنها نسخة بيروت عام ١٣٩٥ هـ ـ ١٩٧٥ م عن مؤسسة الرسالة. وقد صدر الكتاب في جزئين قام بتحقيقهما د. علي المنتصر الكتاني.

(٧) أعيد طبع هذا الكتاب في جزئين في مجلد واحد في بيروت عام ١٩٧٩ عن منشورات دار مكتبة الحياة.

(٨) ظهرت نسخة مصورة في بيروت لهذا الكتاب عام ١٩٦٥ عن مكتبة خيّاط، وهي محققة ومصدرة بـ:

VIRO CLARISSIMO NOBILISSIMO) V. R. Baron Rosen Caro Amico.

(٩) ورد خطأ في الدليل البيبليوغرافي ص ٥٤٧، في تاريخ وفاة المسعودي على أنه ٣٠٩ هـ ـ ٩٢١ م، فأثبتنا وفاته الصحيح. أنظر: يوسف أسعد داغر (ضبط وتحقيق): مروج الذهب ومعادن الجوهر، ص ز، دار الأندلس ـ بيروت ١٩٦٥. أنظر أيضاً مقدمة كتاب المسعودي: أخبار الزمان ـ ص ٢٠، دار الأندلس بيروت ١٩٦٦.

الفصل العاشر

التوثيق والمكتبات والأكاديميات والتاريخ

نبذة عن التوثيق والمكتبات والأكاديميات والتأريخ قبل العرب والإسلام

إن التدوين والتوثيق والفهرسة والتأريخ كلها من العلوم القديمة التي مرت بمراحل تعود بعصور بعيدة إلى العصور المعروفة بالعصور التاريخية أي منذ نشوء الكتابة. وقد عرفت مناطق الشرق الأدنى القديم واليونان هذه العلوم بسبب الحاجة إلى التدوين وحفظ المعلومات والخوف عليها من الضياع، واتخذت أهمية بعد انتشار الكتابة وتداولها في العالم القديم.

ففي بلاد ما بين النهرين عثر على نصوص وسجلات محفوظة على ألواح من الطين، ذلك لأن مادة الطين كانت الأكثر شيوعاً وانتشاراً في بلاد ما بين النهرين، ثم لأنها أكثر ديمومة بعد جفافها من أوراق البردي التي كانت بدورها تحفظ ولكن بسبب جو مصر الجاف وليس بسبب طبيعة الأوراق. وقد عمد سكان بلاد ما بين النهرين إلى حفظ الوثائق الهامة لعدم التلاعب فيها، مما اضطرهم إلى وضعها في مغلفات أخرى من الطين. وقد وجدت الآلاف من الوثائق الخاصة بالملوك والكهنة والقادة ووثائق ذات طابع عام شعبي، ويعود بعضها إلى العام ١٥٠٠ ق. م. وكان هذا التدوين والتوثيق أداة هامة لحفظ التراث السومري والكتابة المسمارية التي فكت رموزها وأفادت عن معالم الحضارة في بلاد ما بين النهرين.

والأمر الملاحظ بأن عدم توصل السومريين إلى «الكتاب» أدى إلى ضياع بعض الألواح وتناثرها أو عدم ترتيبها بالتتابع، وكان لهذا فائدة لأنهم اضطروا إلى إنشاء دور السجلات وخزانات الألواح لحفظها من الضياع، وقد

سبقوا في ذلك المصريين واليونانيين لأسباب اضطرارية في وقت شعر فيه المصريون بأن وجود «الكتاب» بحد ذاته يحفظ ما كتب عليه من علوم وفنون. وقد وجد في معبد مدينة« نفر» السومرية على خزانة ضمت آلاف من الألواح الطينية تضمنت نصوصاً علمية وأدبية ودينية. وكانت هذه المدينة من أهم مراكز الديانة السومرية وكان يوجد فيها معبد الإله «أنليل». وتبين بأن هذه الألواح قد وضعت على رفوف توزعت بين الخزانة والمكتبة ودائرة السجلات الموجودة في المعبد، كما وجدت مئات أخرى من الألواح الطينية في مدرسة مدينة «نفر» تضمنت نماذج من ألواح التعليم التي أعدها المعلمون، ونماذج أخرى أعدها الطلاب، وبالمقارنة تبين بعض الأخطاء في ألواح الطلاب. وذكر بأن المدارس السومرية، بل مدرسة حمورابي تكاد تكون أقدم المدارس في العالم القديم.

والحقيقة فإن أهداف هذا التدوين والتوثيق إنما يعود أسبابه إلى حفظ العلوم والفنون، بل إلى حفظ اللغة ذاتها، لأن عدم كتابة اللغة لا يؤدي إلى عدم تطورها فحسب، بل إلى ضياعها. وكان عامل الاهتمام بحفظ اللغة والاهتمام بها قد أدى إلى وضع قوائم لغوية أو ما يعرف اليوم «بالقواميس» اللغوية، فقد عثر في مدينة «أورك» (الوركاء) على مجموعة من هذه القوائم - القواميس تعود إلى ما قبل ٣٠٠٠ ق. م.

وشهدت بلاد اليونان والرومان وبلاد المسلمين فيما بعد الكثير من وجود الفهارس والمكتبات والمخطوطات وتنظيم الكتب والوثائق. ففي العهد الروماني مثلاً بالإضافة إلى وجود المكتبات وجدت المحفوظات والنشرات اليومية. واحتفظ مجلس الشيوخ بمجموعات من الوثائق والقرارات الحكومية. وقد وجد في المجلس مكان لحفظ هذه القرارات يعرف اليوم باسم «الأرشيف» كان الشيوخ يعودون إليها لقراءتها أو لتعديلها على غرار ما حدث بعد اغتيال أغسطس قيصر.

وفي عهد القنصل قيصر سنة ٥٩ ق. م. صدرت صحيفة رسمية يومية عرفت باسم «الأعمال اليومية» (Acta Diurna) وقد اشتملت على ذكر عدد المواليد والوفيات في روما، والأخبار المالية والكميات الغذائية وقرارات المحاكم والحكام الجدد ووصاياهم. كما تضمنت وقائع ومضابط مناقشات مجلس الشيوخ (Acta Senatus) والمنشورات القضائية. والأمر الملاحظ أنه كان لهذه الصحيفة نسخاً توزع على المعنيين في روما والولايات.

بالإضافة إلى «الأعمال اليومية» عرفت روما دار السجلات في معبدي فينوس وليبتينا التي كانت تختص بتدوين عدد المواليد والوفيات، كما أن كبار القادة والزعماء اعتمدوا على المذكرات الخاصة والعامة، فلم يكتفوا بالصحيفة الرسمية، بل اعتمدوا على مذكراتهم ومذكرات مساعديهم وأمنائهم. وعرفت روما أيضاً «الصحيفة العامة» التي كانت تنشر الأخبار العامة التي من المفروض أن يعرفها المواطن، وكانت تكتب على لوحات للإعلان عرفت باسم (Alba) توضع في الأماكن العامة. وكان يمكن للمواطن أن يقرأ الأخبار الجديدة تباعاً، بل لم تمانع الحكومة من أن ينسخها إذا شاء بهدف نشر الأخبار بشكل أسرع وأوسع.

أما المكتبات فقد قامت بدور بارز في حفظ العلوم وتداولها ونقلها، وكان إنشاؤها خطوة هامة في تاريخ العلوم وتاريخ الحضارات عامة. وبعد أن قام الإسكندر وبطليموس سوتير من بعده بإقامة وتوسيع مدينة الإسكندرية تبين بأن الهدف منها لم يكن عسكرياً فحسب، وإنما كانت لأهداف حضارية وثقافية أيضاً ولذا أسس في الإسكندرية المكتبة الكبرى.

مكتبة الإسكندرية

لقد كانت مكتبة الإسكندرية أشهر المكتبات في العالم القديم مع العلم أنه سبق إقامتها وجود مكتبات في مصر وبلاد ما بين النهرين. غير أن مكتبة

الإسكندرية اتخذت طابعاً عالمياً وحضارياً وضمت الآلاف من المخطوطات والأبحاث والدراسات، بحيث أصبح من المتعذر أن تبقى بدون تنظيم أو بموظفين قلائل لذا عمد اليونانيون إلى تعيين عدد من الموظفين بما فيهم المدير الخاص بالمكتبة أو أمين المكتبة، واهتم بهذا التنظيم المؤسس الأول للمكتبة الملك بطليموس الأول (سوتير) ومن بعده بطليموس الثاني. وقد مر على مكتبة الإسكندرية عدد من أمنائها يمكن ذكرهم على النحو التالي:

١ ـ ديمتريوس الفاليري	حوالي ٢٨٤ ق. م.
٢ ـ زينودوتوس الأفيسي	٢٨٤ ـ ٢٦٠ ق. م.
٣ ـ كاليماخوس البرقاوي	٢٦٠ ـ ٢٤٠ ق. م.
٤ ـ أبو للونيوس الرودسي	٢٤٠ ـ ٢٣٥ ق. م.
٥ ـ أراتوسثنيس البرقاوي	٢٣٥ ـ ١٩٥ ق. م.
٦ ـ أريستوفانيس البيزنطي	١٩٥ ـ ١٨٠ ق. م.
٧ ـ أبو للونيوس أيدوجرافوس	١٨٠ ـ ١٦٠ ق. م.
٨ ـ أريستاخوس الساموتراقي	١٦٠ ـ ١٤٥ ق. م.

هذا وقد ضمت المكتبة مؤلفات عديدة في الفلك والطب والتنجيم والعمارة والهندسة والآداب. وقد واجه المصنف اليوناني صعوبات كثيرة في عمليات التصنيف لأنه كان عليه قبل الفهرسة أن يقرأ آلاف اللفائف من البرديات قبل تصنيفها، مع العلم أن أكثر المخطوطات القديمة لم تكن كلها تضم علماً واحداً إنما عدداً من العلوم والدراسات الإنسانية معاً، غير أنه من المؤسف أن أكثر هذه المؤلفات مع فهارسها لم تصل إلينا بسبب ضياع المكتبة، ولكن وردت أسماء بعض هذه المؤلفات في كتب المعاصرين لها والذين أتوا من بعدها بقليل.

أما فيما يختص بعدد المخطوطات في مكتبة الإسكندرية، فقد بلغت

زمن بطليموس الأول (سوتير) ما يقارب ـ مئتي ألف لفافة بردية، ثم ارتفع العدد إلى حوالي (٥٠٠) ألفاً ثم إلى (٧٠٠) ألفاً في عهد يوليوس قيصر.

الأكاديمية

أما الأكاديمية فقد أنشأها أفلاطون في القرن الرابع ق. م. بالقرب من نهر كيفيسوس في أثينا، وكان يملك هذه الأرض البطل «أكاديموس» Academos ومن هنا جاءت تسمية «الأكاديمية» التي أصبحت معروفة في كل لغات العالم. وقد حرص أفلاطون على إقامة هذه الأكاديمية كمكان للعلم والتدريس مخالفاً بذلك أسلوب سقراط الذي كان يقوم بالتدريس في الشوارع والأسواق. وقد استمر أفلاطون في إدارتها لمدة أربعين عاماً حرص خلالها على تثبيت المفاهيم العلمية في نفوس طلابه.

وفي هذه الأكاديمية وجدت القاعات المخصصة للمعلمين والتلاميذ ومعبد خاص، وقاعات للمحاضرات. وكان الأسلوب المتبع في التدريس هو أسلوب المناقشة والمداولة أكثر منه أسلوباً للمحاضرة والمذاكرة. وكان الطلاب قد تكاثروا في الأكاديمية ووفدوا من مختلف البلاد اليونانية للتعلم على أفلاطون. ولم يكن التدريس أو إقامة المدارس بدعة جديدة، بل سبق أن وجدت مدارس من قبل الأكاديمية، إلا أن الجديد فيها هو طرائق التعليم التي أتبعها أفلاطون، فكان لا يهمه القراءة والكتابة بقدر ما يهمه منهجية التعليم، وكان يهمه أن ينتحي في طلابه حسب المعرفة والاستقصاء والتحليل ليجعل منهم فلاسفة وساسة.

ومن ضمن العلوم المعطاة في الأكاديمية المنطق والرياضيات وأصول المعرفة والتربية والأخلاق والسياسة، واعتبر الطلبة والأساتذة معاً «أن التماس المعرفة هو أعظم ألوان التطهير» فلا الوظيفة أو الشهادة في آخر العام هي الغاية أو المرتجى.

عقب موت أفلاطون عام ٣٤٧ ق. م. تسلم الأكاديمية عدد من الفلاسفة والعلماء منهم بوليمون وكراتيس وأركليساوس وسواهم وقد مرت الأكاديمية بمراحل وتطورات عديدة كان كل مدير أو مسؤول لها يصبغها بصبغته واتجاهاته، بحيث أن كل مرحلة من مراحلها كانت تسمى باسم مديرها أو باسم مرحلتها كأن يقال الأكاديمية الأولى أو الثانية أو الثالثة وهكذا. . .

وتعرضت الأكاديمية لفترات من الإنهيار لا سيما أثناء الحروب ثم كانت تزدهر من جديد، إلى أن أغلقها جستنيان (يوستينيانوس) في العام ٥٢٩ ق. م، لأنه اعتبرها مركزاً من مراكز التعليم الوثني، على غرار ما حدث بالنسبة لمكتبة الإسكندرية.

الليكيوم

أما أرسطو فقد أسس الليكيوم (Lyceum) عام ٣٣٥ ق. م. في شرقي أسوار أثينا على مقربة من المراثون، بينما كانت الأكاديمية تقع في شمال غربي الأسوار. وقد اشتق اسمها من اسم الإله ليكيوس «الإله الذئب». وقد انتشرت كلمة «ليكيوم» على غرار كلمة «الأكاديمية» في جميع اللغات، ففي فرنسا تستخدم الكلمة للدلالة على جميع المدارس الحكومية العلمانية Lycée وفي الولايات المتحدة تعني الجمعيات الحرة الخاصة بإلقاء المحاضرات أو إقامة الحفلات.

هذا وقد تولى أرسطو إدارة معهد الليكيوم لفترة ثلاثة عشر عاماً بينما تولى أفلاطون الأكاديمية لمدة أربعين عاماً. ولقي أرسطو تأييداً من الإسكندر المقدوني الذي منحه إعانات مالية، كما ألحق بالمعهد متحفاً وأمده بعينات من النباتات والحيوانات من مختلف الأنواع المتوافرة. وكان أرسطو يلقي نوعين من الدروس صباحية للتلاميذ ومسائية للجمهور، وتركزت اهتماماته على تدريس المنطق والعلم، وبفضله أصبحت الليكيوم معهداً للبحث الفردي والبحث الجماعي.

وبعد أرسطو تولى إدارة الليكيوم يوديموس الرودسي وثيوفراستوس الأريسي وقد تولاها الأخير مدة ثمانية وثلاثين عاماً (٣٢٣ ـ ٢٨٦ ق. م) ثم خلفه فيما بعد ستراتون وترأسها لمدة تسعة عشر عاماً، ثم بدأت إدارتها تنتقل من شخص إلى آخر إلى أن بدأت أهميتها تتضاءل في وقت كانت الأكاديمية لا تزال أهم مدرسة فلسفية في أثينا لا سيما خلال القرون الخمسة الأولى الميلادية إلى عام ٥٢٩ ق. م. في عهد جستنيان عدو الوثنية وعدو علومها وفلسفتها.

الموسيون

وبعد أن وطد بطليموس الأول الحكم في مصر، اتجه نحو الاهتمام بالأمور العلمية والثقافية، فأنشأ معهد العلوم في القرن الثالث ق. م. الذي عرف باسم «الموسيون»[1] مع مكتبة ضخمة له، وقد تخصص هذا المعهد ومكتبته بالمؤلفات والأبحاث العلمية ومنها علم التشريح والفلك، وبمعنى آخر فإن هذا المعهد يمكن أن يسمى «معهد العلوم البطلمية»، وقد وصف سترابون هذا المعهد بقوله: «كان الموسيون جزءاً من القصور الملكية، وبه رواق مسقوف ذو عمد ومقاعد ومنزل كبير به قاعدة يتناول فيها رجال العلم طعامهم معاً، وكان هؤلاء الرجال يعيشون عيشة جماعية، وكان على رأسهم كاهن للإشراف على شؤون الموسيون، وكان الملوك هم الذين يعينونه».

وبمعنى آخر فإن الموسيون كان معهداً ملكياً خاضعاً للأمبراطورية، وكان الكاهن بمثابة عميد الكلية الجامعية. وتميز الموسيون أيضاً بأن نشاطه تضمن البحث العلمي، كما وجدت فيه الآلات الفلكية وقاعة للتشريح لدراسة وظائف الأعضاء. وتطور هذا المعهد في فترة حكم بطليموس الثاني، وشارك بطليموس الأول والثاني في تطوير هذا المعهد كل من: ديمتريوس الفاليري وستراتون اللامبساكي. فقد كان ديمتريوس أول أمين لمكتبة الموسيون وهو الذي أصبح أيضاً أميناً لمكتبة الإسكندرية، وكانت مجموعة كتبه الخاصة

نواة هذه المكتبة وقد خلفه في إدارة شؤون المكتبة ستراتون الذي أضفى على مكتبة الموسيون الصبغة العلمية.

التأريخ

أما التأريخ فلا بد من أن نذكر في هذا المجال بأنه كان له الدور البارز في عملية التوثيق والتدوين، فبواسطة التأريخ حفظت الكثير من المعالم الحضارية في العالمين الشرقي والغربي على السواء. ولقد أشار ديودورس الصقلي في كتابه «المكتبة التاريخية» في عام ٣٠ ق. م. إلى أهمية التأريخ مركزاً على فائدته.

وفي التأريخ القديم أرخ هيرودوت، وثوكوديدس، وكسينوفون، وهكاثايوس، وأرسطو وبوليبيوس وايزوكراتيس وأفوروس وثيوبمبوس وسواهم. نأخذ منهم على سبيل المثال:

أفوروس الكيمي (Ephoros)

ولد أفوروس في كيمي حوالي عام ٤٠٥ ق. م. في اليونان وانتقل منها بعد ذلك إلى أثينا، وقد تتلمذ على أيزوكراتيس. واهتم بعد ذلك بالتأريخ، فكتب تاريخاً عاماً ابتداءً من تاريخ هيرقليداي والمستعمرات الدورية في البلوبونيز في نهاية القرن الحادي عشر إلى عام ٣٤١ ق. م. وكتب هذا التاريخ في ثلاثين مجلداً تحت عنوان «تاريخ الشؤون العامة للإنسان» (His-toria Coinon Praxeon).

والكتاب يعتمد على المنهج المقارن والبحث في شؤون الإنسان وأوضاعه السياسية وظروفه التي يعيش فيها جغرافياً واجتماعياً وسياسياً، ويعتبر أفوروس أحد الأوائل الذين كتبوا في التاريخ العام اليوناني. وحاول أن يتجنب الأساطير في تاريخه وأن يعلل الحوادث تعليلاً علمياً.

ثيوبمبوس الخوسي (Theopompos)

ولد ثيوبمبوس في جزيرة خيوس اليونانية حوالي العام ٣٨٠ ق. م. وقد

تلقى علومه في أثينا، وعندما أصبح خطيباً تعرف على الإسكندر وعلى بطليموس الأول وتنقل بين اليونان ومصر.

ومن بين مؤلفاته الضخمة ما أرخه تتمة لتاريخ ثوكرديدس والمجموعة الفيليبية في (٥٨) مجلداً، وتاريخ اليونان من ٣٦٢ ق. م. إلى ٣٣٦ ق. م. وقد ضاعت الكثير من هذه المؤلفات ولم يبق منها إلا شذرات.

وتتميز كتاباته التاريخية باعتمادها على التحليل النفسي، وعلى تفسير الحوادث التاريخية اعتماداً على العوامل السياسية والجغرافية، ذلك لأن ثيوبمبوس كان عالماً نفسياً وناقداً لاذعاً، غير أنه كان بخلاف أفوروس، فقد اعتمد على الأساطير في التاريخ.

والجدير بالذكر أنه إذا حاولنا الاستطراد وتوسيع حلقة المؤرخين فإننا يمكن أن نعتبر كل من كتب في الطب والهندسة والرياضيات والفلك وكافة العلوم، يمكن اعتبارهم مؤرخون، ويمكن أن نطلق عليهم تسمية «مؤرخو العلوم» ذلك لأنهم بواسطة كتاباتهم العلمية أرخوا لنا وتركوا مجلدات ومؤلفات أفادتنا في معرفة ماضي العلوم، وأصبح بالمستطاع مقارنتها بالعلوم الوسيطة والمعاصرة. هذا وقد سبق لنا أن أشرنا إلى هذه العلوم وإلى العلماء الذين نبغوا فيها أو كتبوا حولها.

ومن المؤرخين اللاتين:

إنيوس (Ennius) الذي عاش في النصف الأول من القرن الثاني ق. م. وكان قائداً للجيش الروماني في سردينيا عام ٢٠٤ ق. م. وفيما بعد كتب حولياته التاريخية شعراً باللاتينية وضم إليها ملاحق أخرى.

كاتو الرقيب: أول مؤرخ روماني كتب بالنثر اللاتيني في النصف

الأول من القرن الثاني ق. م. ويعرف مؤلفه في التاريخ باسم «الأصول» Origines وقد قسمه إلى ثلاثة كتب:

الأول: واختص بأصول حرب طروادة وتأسيس روما وعصر الملوك إلى العام ٥١٠.

الثاني والثالث: عرض فيهما أصول الجماعات الإيطالية وإنشاء المدن الإيطالية وضمت ملاحق وكتب أخرى إلى الأصول بحثت في الحرب البونية والحروب المقدونية رودوس وسوريا.

قيصر: عاش قيصر في النصف الأول من القرن الأول ق. م. وكان قائداً عسكرياً وحاكماً سياسياً، وقد اهتم بتاريخ الأحداث والمناطق التي غزاها في كتاب عرف باسم «التعليقات» وهو ذكريات عن معاركه الحربية. وتشمل «التعليقات» على مصنفين منفصلين هما: حرب الغال (De bello Gallico) ويقع في سبعة كتب ثم الحرب الأهلية (De belle Civili) ويقع في ثلاثة كتب. والحقيقة فإن «التعليقات» تعتبر المصدر الأساسي لتاريخ حرب الغال والحرب الأهلية.

ڤارو: عاش ڤارو في النصف الثاني من القرن الأول ق. م. وعاش عمراً مديداً وصل إلى ٨٩ عاماً. وتعتبر كتبه التاريخية ليست كتباً تقليدية بقدر ما هي وثائق من الدرجة الأولى يستخدمها المؤرخون. ومن أهم كتبه التاريخية رسالته عن الآثار القديمة التي أصدرها في ٤١ كتاباً كتبها عام ٤٧. وهي تتضمن الآثار الدنيوية والآثار المقدسة والتي بحثت في الناس والأماكن والأزمنة والأشياء والكهنة والعرافين والمذابح والمعابد والأعياد وأيام التمثيل والتقديس والقرابين الإلهية.

ومن كتبه الأخرى «السبعيات» Hebdomades وكتاب «الآثار» وكتاب «تاريخ الأسرة الرومانية» و«تاريخ الشعب الروماني». وكانت كتبه في الواقع

للمعاصرين ولمن أتوا من بعده بمثابة معاجم ودائرة معارف أو أرشيف وثائقي تدويني.

علم التأريخ والتوثيق والفهرسة والمكتبات والجامعات عند العرب والمسلمين

نشأ علم التاريخ العربي والإسلامي نتيجة لاهتمامات العرب بتدوين الأخبار والأحداث السابقة لعصرهم والمعاصرة لهم ولم تكتب كتابة التاريخ عندهم في الفترات الأولى بالمعنى نفسه الذي ساد وعرف فيما بعد، فقد كان قبل الإسلام يتمثل بتدوين الأخبار السالفة كما كان في بداية العهد الإسلامي مهتماً بتدوين أحاديث الرسول محمد ﷺ وأعماله، فإن كلمة التاريخ التي يمكن اعتبارها منذ القرن التاسع الميلادي تعبيراً فنياً خاصاً مرادفاً من حيث العموم لكلمة (History) و (Histoire)إنما هي بالنسبة لعلم التاريخ العربي القديم كانت كلمة مختلفة تماماً إذ يبدو أن أصول كلمة تاريخ مستمدة من الكلمة السامية «يرخ» التي تعني القمر أو الشهر وهي في الأكادية «أرخو» وفي العبرية «يرخ» أو «ياريخ» بمعنى القمر غير أن ذلك لا يعني أن كلمة تاريخ مشتقة من الأكادية أو العبرية أو الأثيوبية أو الآرامية أو السريانية ولكن من الثابت أن المناطق العربية الجنوبية اليمنية استخدمت لفظ «ورخ» و«توريخ» قديماً ومنها جاءت كلمة تاريخ وتوريخ ومؤرخ، وعلى هذا فإن كلمة تاريخ لفظ عربي أصيل وإن استخدمت الشعوب القديمة لفظاً مماثلاً له. وتأريخ مصدر من أرّخ بلغة قيس وهذا اللفظ شائع عند العرب أو «ورخ» بلغة تميم. ومنهم من زعم بأن لفظ تأريخ تعريب لكلمة «ماه روز» الفارسية ومعناها حساب الشهور والأيام أو التوقيت حسب القمر[٢]. غير أن استخدام كلمة تاريخ وردت في بردية في زمن الخليفة عمر بن الخطاب يرجع تاريخها إلى عام ٢٢ هـ مما يشير إلى أن اللفظ كان متداولاً في تلك الفترة. وقد أكّد «جب» (H. Gibb) في كتابه (علم التاريخ) من أن «تأريخ» لفظ عربي بمعنى العهد أو الحساب أو التوقيت، أي تحديد الوقت وتحديد الشهر[٣].

ومن جهة ثانية فقد حملت كلمة تاريخ في الفكر العربي الأول بعض المعاني المنهجية منها:

١ ـ تاريخ الأعلام والرجال.
٢ ـ عملية التدوين التأريخي أو التأريخ ووصف التطور وتحليله.
٣ ـ سير الزمن والأحداث والتطور التاريخي.
٤ ـ علم التأريخ والمعرفة به.
٥ ـ تحديد وقت الحادثة باليوم والشهر والسنة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن كلمة تاريخ بدأت في صدر الإسلام تعني التقويم والتوقيت ثم أصبحت تعني تسجيل الأحداث على أساس الزمن وتحمل اسم الأخبار، ثم بدأت كلمة تاريخ تحل تباعاً في الكتابة التدوينية العربية لا سيما في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري. ومن الأهمية بمكان القول أن العرب قبل الإسلام اهتموا بالتأريخ للأحداث الهامة والوقائع المشهورة مثل عام الفيل، وبناء الكعبة، وكانت بعض الأحداث التاريخية تحفظ بواسطة النقوش أو بواسطة الرواية الشفوية ولا شك بأن الأحداث الكبرى الهامة كانت تستثير اهتماماً تلقائياً من قبل العرب. ومن النقوش القديمة نقش عربي باقٍ وهو نقش أمريء القيس الذي يرجع إلى عام ٣١٨ م وقد وضع لتخليد الأعمال التاريخية للأمير المتوفى. كما وجد نقش تدمير خيبر عام ٥٧٧ م، فضلاً عن ذلك فإن الهمداني يشير في كتابه «الإكليل» الجزء الأول إلى: «ما ادخرته ملوك حمير في خزائنها من مكتوب علمها وإلى زبر حمير القديمة ومساندها الدهرية» وأشار إلى أمثلة كثيرة تؤكد على وجود تسجيلات لدى بعض الملوك والقبائل والأسر وإن ثمة عادة مألوفة بذلك استمرت بعد الإسلام. ويشير «الدينوري في الأخبار الطوال» إلى وجود نسخة حلف بين اليمن وربيعة نقلها أحدهم عن حفيد آخر الحميريين مما يدل على وجود عملية تسجيل وحفظ الوثائق للأمور العامة. ومن المؤسف أن أكثر

هـذه المحفوظات والوثـائق قد انـدثرت. وكشفت البعثات العلمية في شبه الجزيرة العربية عن وجود المئات من النقوش لتاريخ العرب قبـل الإسلام ففي عـام ١٨٤٣ م، كشف العالم الفـرنسي «تومـا آرنو» عن (٥٦) نقشـاً من نقوش اليمن وكان أثر ذلك فك رموز الخط العربي القديم الجنوبي الـذي أطلق عليه في البداية الحـروف الحميريـة، وفي عام ١٨٧٠ م، اكتشف العـالم الفرنسي «جـوزف هـاليفي» (٦٨٦) نقشـاً في نجـران وصنعـاء. كمـا اكتشف العـالم النمسـاوي «إدوار غلاذر» في اليمن بين ١٨٨٢ ـ ١٨٩٤ م ألفي (٢٠٠٠) نص وكـانت أهمية اكتشـاف هذه النصـوص هي في الكشف عن تـاريـخ المنـطقـة والأحداث التي تضمنتها والأحداث التي أرخ لها أبناء شبه الجزيرة العربية.

وفي واحـة الجوف وغيـرها من المـواقع الأثـريـة عثر على العديـد من النقوش النبطيـة والثموديـة واللحيانيـة والسبئية ومن بين النقـوش المكتشفة في اليمن نص وجد منقوشاً في وادي بيهان أو (قتبان) من عهد الملك (شهر ياجل يهـرجب) ملك بيهان ويكشف النص عن بعض تـاريخ الآلهـة، وتعـدادهـا في المنطقة كما وجدت نقـوش أخرى في وادي (مـاسل) وسط شبـه الجزيـرة وهو نقش سبئي يعـود تـاريخـه إلى ٥١٦ م ويفيـد عن تـاريـخ حملة الملك (معـد يكرب يعفر) ضد المنذر الثالث ملك الحيرة.

ويرى بعض العلماء والمؤرخين بـأن أقدم نقش عـربي هو نقش امـرىء القيـس، غير أن الدراسات الحديثة أثبتت حتى الآن بأن أقدم نقش عربي وجد في مصـر يعود إلى عصـر البطالسـة ٣٠١ ـ ٣٠ ق. م. ومدوّن بـالخط العربي القديم على تابوت التاجر المعيني «زيد إيل»[٤].

والحقيقـة فإن أقـدم المؤلفات التـاريخية العـربية كـانت بمثابـة مؤلفات أحداث قبل أن تكون تراجم ومما يؤكد ذلك كتاب «عوانة بن الحكم الكـوفي» المتوفى ١٤٧ هـ/٧٥٨ م المسمى كتاب التاريخ وهـو يتناول أحـداث التاريـخ الإسلامي في القرن الأول الهجـري وهو أول كتـاب على ما يـبدو يحمل اسم

هـذا العلـم في الإسـلام. ثـم كـتب هـشام بـن محمـد بن السـائب الكلبي المتوفى سنة ٢٠٤ هـ/٨١٩ م كتاب التاريـخ بعنوان أخبـار الخلفاء كمـا كتب الهيثم بن عـدي المتوفى سنـة ٢٠٦ هـ/٨٢١ م كتاب التـاريـخ على السنين. وبعد هذه المرحلة استقرت تسميـة ولفظ تاريـخ ثم انتشرت وبـدأت العشرات من الكتب في القرن الثالث الهجري تحمل اسم تـاريخ كـذا... كما ظهـرت بعض الكتب التي تخلط مـا بين التراجم والأحـداث بينما كـانت بعض الكتب تظهر في السابق تحت عنوان الطبقات. ويرى السخاوي بأن التقويم الهجـري التاريخي أخذ أصلاً من اليمن ومما قـاله: بـأن أول من أرّخ التاريـخ يعلي بن أميـة حيث كـان في اليمن وذلـك أنـه كتب إلى عمـر كتـابـاً من اليمن مؤرخـاً فاستحسنه عمر فشرع في التأريخ. وروى ابن أبي خيثمة عن طريق محمـد بن سيـرين قال: «قـدم رجل من اليمن فقـال رأيت باليمن شيئـاً يسمونـه التاريـخ يكتبونه من عام كذا وشهر كذا فقال عمر هذا حسن فأرخوا».

والحقيقة فإن القرآن الكريم كان حافزاً ومشجعاً للمسلمين على الاهتمام في التـاريخ فقـد ورد فيه الكثيـر من الأحـداث تسجيـلاً لتاريـخ المجتمعـات السـابقة على الإسـلام فأوردهـا أحيـانـاً بشيء من التعميم وأحيـانـاً بشيء من الاختصـار أو التفصيل لأن الهـدف من إيرادهـا هـو العـظة وإعـطاء أمثلة على الشعوب والقبائل والأنبياء قبـل الإسلام. ومن هنـا حاول المسلمـون أن يبحثوا عن تاريخ هذه الشعوب والقبائل والأنبياء والرسل الذين ورد ذكـرهم في القرآن الكريـم، فإلى جانب ذكره لقبيلة قريش التي كانت مـوجودة في القـرن السابـع الميـلادي، فقد أورد القرآن الكـريم قبـائـل عـاد وثمـود فـأراد المسلمـون أن يتـوسعوا في فهم هـذه القبائـل ومكان إقـامتها وتـاريخها فعـادوا إلى المصـادر العربية واليونانية واللاتينيـة فأخـذوا منها بعض المعلومـات التاريخيـة وأضافـوا إليها معلوماتهم البدائية[٥].

هذا ويعتبر أول تدوين لأخبار العـرب السـابقين لـلإسلام كـان على عهد

معاوية بن أبي سفيان في أواسط القرن الأول الهجري ويذكر ابن النديم في الفهرست بأن أول تدوين في العصر الإسلامي عن أخبار الجزيرة في عصر ما قبل الإسلام هو عند «عبيد بن شُريّه» الذي أمره معاوية أن يدوّن أخبار العرب والعجم وقيل إنه ألّف كتاباً لمعاوية اسمه كتاب الملوك وأخبار الماضي وهو يتضمن الكثير من أخبار العرب في الجاهلية كما تضمن الأشعار التي وضعت على لسان عاد وثمود وطسم وجديس والتبابعة وأخبار بني إسرائيل ويغلب على هذا الكتاب أخبار الإسرائيليات المأخوذة عن أساطير العهد القديم أما «وهب بن منبه» فقد كان يمنياً من أصل فارسي وقيل إنه كان يهودياً وأسلم وينسبون إليه معظم الإسرائيليات الواردة في المصادر العربية وقد ركّز وهب اهتمامه على أخبار اليمن في الجاهلية. ومن الكتب المنسوبة إليه «الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم» وتمتاز كتابات عبيد ووهب بالطابع الأسطوري والخرافي وينسب إلى وهب كتاب «المبتدأ» الذي يتحدث فيه عن بدء الخليقة وقد اعتمد عليه ابن قتيبة في كتاب المعارف والطبري في كتاب «تاريخ الرسل والملوك» والمقدسي في كتابه «البدء والتاريخ» والثعلبيّ في كتابه «عرائس المجالس في قصص الأنبياء» وكان وهب بن منبه يتقن عدداً من اللغات القديمة ومنها السريانية والحميرية واليونانية والعبرية وقد أكّد المسعودي في مروج الذهب (الجزء الثالث) على إتقان وهب للغات القديمة وحل الرموز من أيام سليمان بن داود.

أما العوامل التي ساعدت على نمو وتطور التأريخ عند المسلمين فهي عديدة منها:

١ ـ الأحداث التي وردت في القرآن الكريم وحض أو حث الرسول محمد ﷺ على العلم والتعلم والتدوين وينسب إليه قوله: «لا تدع التاريخ فإنه يدل على تحقيق الأخبار وقربها وبعدها» كما أن الرسول نفسه كان مطلعاً ومفسراً لبعض الأحداث التاريخية التي وردت في القرآن الكريم.

ولقد كان التاريخ يملأ تفكير الرسول لدرجة كبيرة وقد ساعد ذلك في تقدم ونمو التاريخ الإسلامي فيما بعد على حدّ قول «روزنثال» فضلاً عن أن أحاديثه الشريفة شجعت المسلمين على تسجيلها. وأقدم من كتب في السيرة «عروة بن الزبير بن العوام» المتوفى عام ٩٣ هـ و«آبان بن عثمان بن عفان» المتوفي ١٠٥ هـ ووهب بن منبه المتوفى ١١٠ هـ.

٢ ـ رأى المسلمون أهمية ظهور الإسلام والتحولات السياسية الاجتماعية التي أوجدها في المجتمع العربي ومدى تأثيراته على الدول المجاورة مثال الدولة الفارسية والرومانية والحميرية ولذا رأوا أهمية تدوين الأحداث الهامة التي أحدثها الإسلام ضد الأوضاع القديمة السائدة.

٣ ـ إن المعارك الكبرى التي خاضها المسلمون والتفصيلات والملابسات التي أحاطت بها كانت من جملة العوامل التي شجعت على كتابة ونمو التاريخ العربي والإسلامي. وكانت معارك بدر وأحد ومكة واليرموك والقادسية والجمل وصفين وسواها من المعارك عاملاً هاماً من عوامل اتجاه العرب والمسلمين نحو التدوين.

٤ ـ حاجة المسلمين إلى معرفة الأنظمة السياسية والاقتصادية والمالية والاجتماعية السابقة على أنظمتهم فتحولوا إلى المصادر القديمة وإلى التدوين للتمييز بين الأنظمة السابقة والأنظمة الإسلامية وللاستفادة من تلك الأنظمة التي يمكن أن يتوافق بعضها مع الدين الجديد.

٥ ـ أن وضع التقويم الهجري في عهد الخليفة عمر بن الخطاب أدخل عاملاً مساعداً على فكرة التأريخ عند المسلمين وارتبطت منذ ذلك الوقت أحداث التاريخ الإسلامي الأول بالتقويم الهجري كأن يقال إن حدثاً ما وقع في عام كذا من الهجرة أو قبل الهجرة، فأصبح التقويم الهجري فاصلاً تاريخياً بين مرحلتين على غرار التقويم الميلادي.

٦ ـ تشجيع الخلفاء والحكام في العهود الأموية والعباسية والفاطمية وسواها على التدوين التاريخي. وكثيراً ما طلب الحكام أنفسهم من المؤرخين أن يؤرخوا تاريخ خليفة أو حاكم أو عصر أو مرحلة من المراحل.

والحقيقة أن هناك عوامل عديدة أدت إلى تطور ونمو علم التاريخ العربي والإسلامي غير أنه لا يمكن في هذا المجال حصرها جميعها، فإن أهل السيرة والأخبار قد رسموا في أواخر القرن الثاني الهجري الأبواب الأساسية للتاريخ عند المسلمين والغرب وهي لا تعدو أموراً أربعة:

١ ـ أخبار الماضين.

٢ ـ أحوال العرب قبل الإسلام.

٣ ـ السيرة.

٤ ـ أخبار الدولة الإسلامية.

ولا بدّ أن نشير في هذا المجال بأن المفكرين المسلمين والعرب اهتموا بعلم هام من علوم الفهرسة والتوثيق مرتبط إلى حدّ كبير بالدراسات التاريخية ويكفي أن نعطي مثالاً لهذا النوع ابن أبي أصيبعة الذي فهرس للأطباء وكتبهم تحت عنوان «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» وابن النديم الذي ألّف كتاباً أسماه الفهرست ضمنه فهارس بأسماء كتب التاريخ وكتب الأخبار والسير وكتب عن الرسول وسيرته وعن أخبار الخلفاء الراشدين والخلفاء عموماً وكتب عن تاريخ وأخبار بني أمية وعن العباسيين وعن فتوح البلدان وكتب عن البلدان والمسالك والأسواق والجغرافية وعن الإدارة والمالية والسياسة وآداب السلطان كما تضمن الفهرست كتب التاريخ عن حياة الوزراء والكتاب والولاة والقضاة والشرطة وكتب عن العرب والعجم والروم. . . وللطوسي فهرست آخر يماثل فهرست ابن النديم. والجدير بالذكر أنه عندما نتحدث عن المؤرخين العرب والمسلمين وعن علم التاريخ العربي والإسلامي فإن ذلك لا يعني بأن المؤرخ العربي والإسلامي كان مؤرخاً فحسب بل كان أحياناً مؤرخاً وأديباً وعالماً

وجغرافياً وكثيرة هي الكتب الأدبية التي تضمنت معلومات تاريخية والعكس صحيح، وكثير هي الكتب التاريخية التي تضمنت معلومات جغرافية والعكس صحيح.

ومن أوائل القرن الثالث إلى أوائل القرن الرابع يلحظ الدارس زيادة جوهرية فيَ المادة التاريخية وفي دقتها وتحري مصادرها. فقد استقرت دواوين الدولة العباسية لا سيما دواوين الإنشاء والجند والخراج والبريد. واستطاع المشتغلون بالتاريخ الاستفادة من هذه الدواوين في صناعتهم، كما يؤخذ مما اشتملت عليه تواريخ القرن الثالث، من مواثيق وعهود رسمية ومراسلات سياسية وإحصاءات للمواليد والوفيات وفترات ولاية كبار رجال الدولة من خلفاء ووزراء وقادة وعمال وقضاة وولاة ووصف للحروب الداخلية ووقائع الغزوات وسوى ذلك مما يدخل في نطاق التاريخ.

والحقيقة فإن كثرة المادة التاريخية وتوفرها شجعت المؤرخين على الغوص في فترات تاريخية متباعدة ومتعددة، ثم أخذ التاريخ بالنماء كعلم من أجلّ العلوم عند المسلمين وأعظمها شأناً، وأخذ المؤرخون مكانتهم بين علماء الدولة الإسلامية كرجال لهم مكانتهم بل وخطرهم في الحياة العامة السياسية والأدبية والاجتماعية. وتضاءل مدلول لفظ «الإخباري» الذي قال فيه السمعاني (المتوفى عام ٥٦٢ هـ): «ويقال لمن يروي الحكايات والقصص والنوادر إخباري». وقد برز من بين مؤرخي القرن الثالث ابن قتيبة (المتوفى عام ٢٧٠ هـ) صاحب كتاب «المعارف»، والبلاذري (المتوفى عام ٢٧٩ هـ) صاحب كتاب «فتوح البلدان وأنساب الأشراف» واليعقوبي (المتوفى عام ٢٨٤ هـ) صاحب «التاريخ» والدينوري (المتوفى عام ٢٩٠ هـ) صاحب «الأخبار الطوال» وابن جرير الطبري (المتوفى ٣١٠ هـ) صاحب «تاريخ الأمم والملوك».

ويلغ من أهمية تقدير المسلمين للتأريخ أن ألّف بعض مفكريهم كتباً خاصة عن التاريخ وأهدافه ومراميه وفوائده. كما تصدى بعضهم للدفاع عنه،

ومن بين هؤلاء السخاوي الذي ألّف كتاباً خاصاً تحت عنوان «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ» ومما قاله مدافعاً عن غايات وتوجهات التاريخ «وأما الذامون له فمنهم من خصّص، ومنهم من عمّم، فالمخصصون اقتصروا على من ملأ منهم كتبه بما يرغب عن ذكره مما أدرجناه في التحريم، ومنهم من يدعي المعرفة والرزانة، ويظن بنفسه التبحر في العلم والأمانة يعمم فيحقر التواريخ ويزدريها ويعرض عنها ويلغيها لظنه أن غاية فائدتها إنما هو القصص والأخبار ونهاية معرفتها الأحاديث والأسمار. ومنهم من نسب بعضهم إلى القصور حيث لم يتعرض للجرح وهذه مع كونه أعظم فوائده ولا على أخبار الأئمة والزهاد والعلماء الذين بذكرهم تنزل الرحمة ولا على شرح مذاهب الناس مع عموم الحاجة إليه بل اقتصر على الحروب والفتوحات ونحوها، مع أن من أنصف يعلم أنه ليس من العلم فتح البلد الفلاني في سنة كذا ولا أن عدد الجيش كان كذا...»[٦].

ومن الأهمية بمكان القول بأنه نتيجة لأهمية علم التاريخ عند العرب، فقد قام عدد من المستشرقين بدراسة هذا العلم لكشف الجوانب الخفية في مناهج الفكر التاريخي العربي والإسلامي، ومن بين هؤلاء:[٧].

١ - فردناند وستنفيلد (F. Wuestenfeld) الذي أصدر بحثاً هاماً في مؤرخي العرب عام ١٨٨٢ جمع فيه حوالي ٥٩٠ اسماً من أسمائهم وضمنه مصنفاتهم ومؤلفاتهم في القرون العشرة الأولى بعد الهجرة.

٢ - مرجُليوت (D. Margoliouth)، وقد نشر عدداً من الدراسات والمحاضرات التي كان قد ألقاها في جامعة كلكوتا بالهند عام ١٩٢٩ عن مؤرخي العرب في القرون الستة الأولى للهجرة.

٣ - بروكلمان (C. Brockelmann) وقد أصدر معجماً لجميع مصنفات العرب في العصور الإسلامية، وتضمن مجلدين نشرهما في برلين بين ١٨٩٨ - ١٩٠٢، ثم أضاف إليهما ثلاثة مجلدات نشرها بين ١٩٣٧ - ١٩٤٢.

٤ ـ فرانز روزنثال (Franz Rosenthal) وأصدر مصنفين هامين الأول تحت عنوان علم التاريخ عند المسلمين (A History of Muslim Historiography) وقد تولى تعريبه الدكتور صالح أحمد العلي من جامعة بغداد عام ١٩٦٣، والثاني بعنوان (The Technique and Approache of Muslim) وقد تولى تعريبه الدكتور أنيس فريحة من الجامعة الأميركية في بيروت عام ١٩٦٠ ووضع له عنواناً هو «مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي».

وبالإضافة إلى هؤلاء هناك بعض المستشرقين الذين بحثوا أيضاً في مناهج ومصادر الفكر التاريخي العربي ومنهم هاملتون جب (H. Gibb) وبارتولد (W. Barthold) وكلود كاهن (Claude Cahen)وجان سوفاجيه (Jean Sauvaget) وليفي بروفنسال (Levi - Provençal)الذي تخصص في تاريخ المغرب والأندلس.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن المؤرخين والمفكرين العرب المحدثين اهتموا بدورهم بالكتابة عن مناهج الفكر التاريخي العربي ومصادره فصدرت دراسات هامة لبعض المفكرين منهم على سبيل المثال:

١ ـ أحمد أمين الذي أصدر كتابيه ضحى الإسلام وظهر الإسلام في عام ١٩٣٨.

٢ ـ عبد الحميد العبادي الذي ترجم كتاب هرنشو «علم التاريخ» وأضاف إليه فصلاً من وضعه عام ١٩٣٧.

٣ ـ عبد العزيز الدوري: نشأة علم التاريخ عند المسلمين بيروت ١٩٦٠.

٤ ـ د. سيدة كاشف: مصادر التاريخ الإسلامي، القاهرة، ١٩٦٠.

٥ ـ د. عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ١٩٨١.

٦ ـ د. شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون جزءان بيروت.

٧ ـ عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي.

٨ ـ د. عفت الشرقاوي: في فلسفة الحضارة الإسلامية.

٩ ـ د. أسد رستم: مصطلح التاريخ.

١٠ ـ قسطنطين زريق: نحن والتاريخ.

١١ ـ د. محمود زايد: دراسة التاريخ.

١٢ ـ د. عزيز العظمة: الكتابة التاريخية، والمعرفة التاريخية (مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي).

١٣ ـ كتابنا: مقدمة في مناهج البحث التاريخي والعلوم المساعدة وتحقيق المخطوطات، وسوى ذلك من مؤلفات.

ونظراً لتعدد وكثرة المؤرخين المسلمين والعرب وكثرة نتاجهم التاريخي والأدبي والعلمي فإنه يتعذر علينا أن ندرسهم جميعاً دراسة وافية، لأنهم يقدرون بعشرات المئات في مختلف المراحل، ولذا فإننا سنختار نماذج من **المؤرخين المسلمين والعرب لنعطي فكرة عن المؤرخين وعلم التاريخ عند المسلمين**(٨).

ـ ابن الأثير: عز الدين أبو الحسن علي. «الكامل في التاريخ». تورنبرج، ليدن، ١٢ مج، ٢ مج للفهارس(٩).

عاش المؤلف في الفترة ٥٥٥ ـ ٦٣٠ هـ/١١٦٠ ـ ١٢٣٤ م واستقرت أسرته في الموصل. وهو أوسط الأخوة الثلاثة الذين نبغوا في ميادين الدراسات العربية والإسلامية. وكان ابن الأثير حافظاً للتواريخ المتقدمة والمتأخرة وخبيراً بأنساب العرب وأيامهم ووقائعهم. ولذا كان أكثر ما اشتهر به دراسة التاريخ. ويعتبر «الكامل في التاريخ» أهم مؤلفاته في هذا المجال. إذ تناول فيه دراسة التاريخ العام للعالم الإسلامي، ابتدأ فيه بالخليقة، وانتهى عند آخر سنة ٦٢٨

هـ، ويعتبر من أعم الكتب في التاريخ الإسلامي. والتزم المؤلف في نهجه التوازن بين أقاليم العالم الإسلامي، ومقارنة ما يقع من الأحداث في كلّ منها، عاماً بعد عام. واعتمد على المتخصصين في تاريخ كل إقليم. وتجلّت مواهب ابن الأثير في طريقة عرضه للحقائق، إذ حذف التفاصيل التي لا تدعو الحاجة إليها، وأمعن في فحص المصادر، واختار من النصوص ما يناسب الحقائق، وألّف من كل ذلك خلاصة لكل ما وقع من الأحداث في السنة.

ولكتاب ابن الأثير ابتداءً من الجزء العاشر، أهمية خاصة، نظراً لأنه يؤرخ لأحداث قريبة العهد من زمنه، سمع بها وشارك فيها، وعالج في هذه الفترة الممتدة من سنة ٤٥٠ هـ ما وقع من صدام بين الغرب المسيحي والعالم العربي، فيما يعرف بالحروب الصليبية.

وما يلفت النظر في كتابة ابن الأثير، ما كان من اهتمامه البالغ بأخبار الدولة الأتابكية بالموصل حتى سنة ٦٠٧ هـ/١١٢١ م، امتداد سلطان الأتابكيين إلى حلب ودمشق، ثم انحسار ملكهم حتى أصبح قاصراً على الموصل. أمّا رواياته عن صلاح الدين، فإنها تنطوي عن كراهية له، برغم الإشادة ببطولته، فصوره ابن الأثير على أنه بطل سخّر كل مواهبه العسكرية لإشباع أطماع أسرته وإقامة أمبراطورية، والواضح أن هذا الحكم تأثر بما كان يربطه من الولاء للأتابكيين.

ويتابع ابن الأثير أخبار المسلمين في المشرق والمغرب بعد صلاح الدين، وما آل إليه أمرهم من تفكك، وما ترتب على ذلك من تعرض لأخطار الصليبيين والتتار.

ويعتبر كتاب ابن الأثير من المصادر الأصلية للحروب الصليبية، وقد قام المستشرق دى سلان بنشر كل ما أورده ابن الأثير مع ترجمة فرنسية في مجموعة الحروب الصليبية، الجزآن الأول والثاني من مجموعة المؤرخين الشرقيين(١٠).

ومنــه طبعـة في بــولاق، في ١٢ جزءاً، سنــة ١٢٩٠ هـ/١٨٧٢ م. وطبعات أخرى بتواريخ مختلفة.

ـ **ابن الجوزي**: عبد الرحمن بن علي بن محمد. **«المنتـظم في تاريـخ الملوك والأمم»**. حيدر آباد، الهند، ١٣٥٧ ـ ١٣٥٩ هـ. مج ٥ ـ ١٠.

من أشهر علماء عصـره في الفقه والحـديث والتاريـخ. ولد ببغـداد سنة ٥١٠ هـ/١١١٦ م، واستقـر بها بعـد أن طاف ببـلاد عديـدة في طلب العلم، ومات ببغداد سنة ٥٩٧ هـ/١٢٠٠ م. وما اشتهر به من التعلق الشديد بمذهب أحمد بن حنبل، أدى إلى ما جرى من جـدل ومناظـرة بين الحنابلة وأصحـاب مذهب أبي حنيفة، وبين أهل السنّة والشيعة.

وما صنفه من كتب ورسائل عـديدة، شملت الفقـه والحديث والتـاريخ. ومن أشهر مؤلفاته التاريخيـة، كتاب المنتـظم في تاريـخ الملوك والأمم، الذي لم يطبع منه إلا ستة أجـزاء، واتخذ نهـج الطبـري في الكتابـة، إذ كان كتـابه عبارة عن سجل لمـا جرى في كـل سنة من الأحـداث، وما حـدث من وفيات الأكابر والأعيان. وما هو جدير بالملاحظة، إنـه أسهب في ترجمـة الأكابـر من الفقهاء والمحدثين والصوفية.

ـ **ابن الخطيب**: لسان الدين أبو عبد الله محمد السلماني. **«الإحاطـة في أخبار غرناطة»**. القاهرة، ١٣١٩ هـ ٢ مج.

ولد في سنة ٧١٣ هـ/١٣١٣ م في لوشا جنوب غرنـاطة، غيـر أنه أقـام منذ صباه في غرناطة التي انتقل إليها أبوه باعتباره من موظفي بلاط بني نصـر، وتلقى تعليمـه على أشهر علمـاء عصره، فصـار من أشهر المؤلفين، والشعـراء ورجـال السياسـة، لا في غرنـاطـة فحسب، بـل في الأنـدلس. وتقلد منصب الـوزارة، مرات عـديدة، وتعـرض للعزل والإعتقـال، حتى لقي مصرعـه سنـة ٧٧٦ هـ/١٣٧٤ م.

لم يبق إلا نحو الثلث مما خلفه ابن الخطيب من المؤلفات العديدة في التاريخ والجغرافية والشعر والتصوف والفلسفة والطب.

ويعتبر كتاب الإحاطة في أخبار غرناطة أهم مؤلفاته التاريخية، ترجم فيه من نشأ في غرناطة، إحدى عواصم الأندلس وحاضرة ملك بني نصر، لعهده من رجال السيف والقلم، منذ قامت في الأندلس دولة إسلامية إلى عصر المؤلف. وأسهب المؤلف في كل ما أورده عن رجال بني نصر، وأشار إلى من كان يعاصر ملوكهم، من الملوك في المغرب وتونس وإسبانيا.

وشرع الأستاذ محمد عبد الله عنان في إعادة طبع هذا الكتاب، بعد تحقيقه، نظراً لأن النسخة التي سبق الإشارة إليها والمطبوعة بالقاهرة سنة ١٣١٩ ليست كاملة، وقد حفلت بالأخطاء، فضلاً عن افتقارها إلى تحقيق الأعلام الأندلسية والإسبانية. فظهر الجزء الأول منه، مطبوعاً بدار المعارف (دون تحديد تاريخ الطبع).

- ابن الصيرفي: أبو القاسم علي بن منجب بن سليمان. «قانون ديوان الرسائل». نشره وعلق عليه، علي بهجت، القاهرة، ١٩٠٥.

لم ترد له ترجمة في كتب التراجم والتواريخ، غير أنه كان من كتاب الدولة الفاطمية زمن الخليفتين الآمر والحافظ، وإنه كان من وجوه الدولة وأعيانها سنة ٤٧٨ هـ، وإنه ظل يعمل بديوان الرسائل نحواً من أربعين سنة، إذ أن من السجلات التي أوردها ما كان مؤرَّخاً سنة ٥٣٦ هـ بينما ترجع أول سجل له إلى سنة ٤٩٧ هـ، وله كتاب آخر بعنوان الإشارة إلى من نال الوزارة، زمن الفاطميين.

وقصد المؤلف بكتابه أن يكون دستوراً في اختيار من يؤهل للتوظف في ديوان الرسائل، رئيساً كان أو مرؤوساً، وأن يخلد كتابه في الديوان ليقتدي به

الموظفون ويؤخذوا بالقراءة فيه وتدبره. وبكتبه للوزير الأفضل ابن بدر الجمالي.

ويشمل الكتاب سجلات عن تحويل السنة الخراجية القبطية إلى السنة الهلالية العربية، حتى توافق مواعيد استخراج الضرائب وجباية الأموال أبّان إدراك الغلات والثمار، وعن البشارة بركوب الخليفة في موسم أول السنة وأول رمضان وأيام الجمع الثلاث منه، وسجل عيد الفطر، وعيد النحر، ويوم قطع الخليج.

وتناول في فصول الكتاب، ما ينبغي لرئيس الديوان (الرسائل) من صفات، وما يؤديه من أعمال، والمستخدمين في الديوان، وما ينبغي أن يستخدم في المكاتبة عن الملك إلى الملوك المماثلين له والمخالفين للغته وملته، ووصف من يؤهل لمكاتبة رجال الدولة وكبرائها أو لكتابة المناشير، ومساعدي متولي الديوان. يضاف إلى ذلك أنه أشار إلى ما يوضع في الديوان من الدفاتر والتذاكر، وإلى خازن الديوان ووظيفته، وما يختص بالتوقعات.

ـ **ابن الفرات**: ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم بن علي المصري. **«تاريخ ابن الفرات أو تاريخ الدول والملوك»**. تحقيق قسطنطين زريق. بيروت، ١٩٣٦ ـ ١٩٤٢ م، مج ٧ ـ ٩.

ولد بمصر سنة ٧٣٥ هـ (١٣٣٤/١٣٣٥ م)، ودرس على جماعة من علماءزمانه، وأجازه فريق منهم، فحدث بما سمع، واكّب على دراسة التاريخ وكتابته فوضع فيه مؤلفه الكبير، الذي أورد به الأحداث التاريخية، ابتداءً من السنوات الأولى للهجرة، حتى نهاية القرن الثامن الهجري، (١٣٩٧ م). غير أنه ليس معروفاً من هذا التاريخ سوى تسعة أجزاء، ومنه مخطوطة بالمكتبة الملكية بفيينا. يبتدىء الأول منها بسنة ٥٠١ هـ (١١٠٦ ـ ١١٠٧) وينتهي

الأخير بالقرن الثامن (١٣٩٧). وقام المستشرق جوردان بترجمة فقرات منه تتعلق بالحروب الصليبية.

وانتهى ابن الفرات في كتابته حتى سنة ٨٠٣ هـ، وقام بتبييض المائة الثامنة، ثم المائة السابعة، ثم السادسة، فلما بلغ المائة الخامسة والرابعة أدركه الأجل. وعلى الرغم من إنكار المؤرخين ما اشتهرت به عبارة المؤلف من عامية فإنهم اعترفوا بأهمية كتابه.

وجرى ابن الفرات في تأليفه على قاعدة أكثر المؤرخين في عصره، فرتب حوادث تاريخه حسب السنين، وأورد الوفيات في آخر كل سنة. وما حفلت به الأجزاء المطبوعة من الوثائق التي تتمثل في المراسلات والمكاتبات بين سلاطين المماليك والأمراء المسيحيين في الغرب، والأمراء المسلمين في الشرق، وملوك التتار، وعهود الصلح والهدنة مع الصليبيين، ومناشير الإقطاعات، والعقود المتعلقة بولاية العهد للأمراء، كل ذلك يجعل لهذا الكتاب أهمية كبيرة في دراسة النظم الإدارية والمالية والقضائية والعلاقات الدبلوماسية، وتضمن الجزء التاسع الذي يقع في المجلدين الأحداث الواقعة بين ٧٨٩، ٧٩٩ هـ (١٣٨٧، ١٣٩٧ م)، بينما عالج الجزء الثامن أحداث الفترة الواقعة بين سنة ٦٨٣، سنة ٦٩٦ هـ (١٢٨٤، ١٢٩٧ م). أما الجزء السابع، فتناول دراسة السنوات ٦٧٢ حتى سنة ٦٨٢ هـ (١٢٧٣ ـ ١٢٨٤ م).

ـ ابن القلانسي: أبو يعلى حمزة. «ذيل تاريخ دمشق». يتلوه نخب تواريخ ابن الأزرق الفارقي، وسبط ابن الجوزي، والحافظ الذهبي، قام على نشره (H. F. Amedroz) ليدن، ١٩٠٨ م.

هو أبو يعلى حمزة بن أسد التميمي، ينتمي إلى أسرة عريقة بدمشق، من قبيلة تميم، والقلانسي نسبة إلى يافع القلانسي. ونال ابن القلانسي من العلم ما توافر لأبناء البيوت العريقة من الدراسة، كالأدب والفقه وأصول

الدين. وتولى الكتابة في ديوان الرسائل حتى صار عميداً له. وولّى مرتين منصب رئيس مدينة دمشق. ومات سنة ٥٥٥ هـ (١١٦٠ م) بعد أن تجاوز التسعين من عمره.

وهذا الكتاب هو الوحيد الذي ألّفه ابن القلانسي، وعنوان الكتاب يدل على أن المقصود منه أن يكون ذيلاً على كتاب هلال الصابيء في التاريخ الذي يقف فيه عند سنة ٤٤٨ هـ (١٠٥٦ م). ووجه الاختلاف بينه وبين هلال الصابيء، ان ابن القلانسي أولى معظم اهتمامه بدمشق والشام، فضلاً عن الإشارات إلى ما يجري من أحداث في بغداد ومصر، على حين أن هلالاً عالج التاريخ العام. ويتناول ابن القلانسي دراسة فترة تزيد على قرن من الزمان، وتنتهي بوفاة المؤلف سنة ٥٥٥ هـ (١١٦٠ م).

والراجح إن ما تهيأ لابن القلانسي من الوسائل بفضل اتصالاته الرسمية كفلت له القيام بهذا العمل، مما أورده من روايات مستمدة من الوثائق والسجلات والأفراد الذين التقى بهم، فضلاً عن المشتركين في الأحداث. وعلى الرغم من أن اقتباساته من الوثائق قليلة، فإن مادته تحمل طابع الوثائقية. والراجح أنه كان يبادر إلى كتابة ما يبلغه من الروايات ثم يراجعها فيما بعد. ومن خصائص ابن القلانسي أيضاً ما التزمه من الدقة في ترتيب الأحداث من الناحية الزمنية. وفي ذلك يقول: «انتهيت في شرح ما شرحته من هذا التاريخ، ورتبته، وتحفظت من الخطأ والخلل والزلل فيما علقته من أفواه الثقات، نقلته وأكدت الحال فيه بالاستقصاء والبحث».

ويعتبر تاريخ ابن القلانسي من أهم المصادر الأصلية التي أفاد منها من جاء بعده من المؤرخين المسلمين، أمثال سبط بن الجوزي وابن الأثير، وأبو شامة، ويصح الارتكان إليه، في تعرّف نمو وتطور إحساس المسلمين نحو الصليبيين وما كان من روح الجهاد التي بلغت الذروة زمن صلاح الدين. ويشرح ما كان من علاقة دمشق وإمارة بيت المقدس الصليبية، وتفاصيل نشاط

المصريين ضد الصليبيين، وما كان من علاقات وثيقة بين دمشق ومصر زمن الفاطميين، كل ذلك يجعل لهذا الكتاب أهمية كبيرة في دراسة الأوضاع الداخلية بالشام، وحركة توحيد الجبهة الإسلامية، ومقاومة الصليبيين.

وقام الأستاذ (H. A. R. Gibb) ، بترجمة ما يتعلق بالحروب الصليبية من فقرات، وأورد مقدمة طويلة للتعرف بالكتاب وشرح أحوال الشام قبيل الحروب الصليبية وذلك في كتابه بعنوان:

· The Damascus Chronicle of Crusades, London 1932.

ـ ابن أياس: محمد بن أحمد بن أياس زين الدين الناصري الجركسي الحنفي. **«كتاب تاريخ مصر المشهور ببدائع الزهور في وقائع الدهور»**. بولاق، القاهرة، ١٣١١ ـ ١٣١٢، ٣ أجزاء.

الجزء الرابع والجزء الخامس تحقيق كالة ومصطفى وسوبر نهيم. استانبول، ١٩٢١ ـ ١٩٣١.

ومولده بالقاهرة سنة ٨٥٢ هـ (١٤٤٨ م)، ومات بعد أن قارب الثمانين من عمره وانتهى في تاريخه إلى سنة ٩٢٨ هـ. ينتمي إلى أسرة تركية، وجده لأبيه، واسمه أياس الفخري، كان من مماليك السلطان الظاهر برقوق، بينما تقلد جده لأمه وهو ازدمر الخازندار، نيابة صفد وطرابلس وحلب. أما والده، فكان من الفئة المعروفة بأولاد الناس، التي لا تؤدي أربابها الخدمة العسكرية إلا بناء على أمر السلطان، ويظفرون بإقطاعات صغيرة، أو مبالغ صغيرة من المال تكفي لنفقاتهم. وكانت شهرته ترجع إلى ما ارتبط به من صلات القربى والمصاهرة، مع عدد من كبار الموظفين.

والراجح أن ابن أياس عاش على ما ناله من إقطاع من السلطان الغوري، فانصرف إلى الكتابة والتأليف في التاريخ، ونظم الشعر والزجل والمواويل والموشحات. وعاش ابن أياس متتبعاً عن كثب حوادث المجتمع

الـذي تقلب فيه، وكـان شديـد الإحساس بمـا يجري في دولـة المماليـك من عوامل التداعي.

وأهم ما تبقى من مؤلفات ابن أيـاس، كتابـه الشامـل عن تاريـخ مصر، والمعروف باسم بدائع الزهور في وقائع الدهور. عالج بـاختصار تـاريخ مصـر حتى نهاية العصر الأيوبي، وما كتبه عن العصـر المملوكي حتى زمن قايتبـاي، يغلب عليه العجلة والسرعة. على أن ابن أياس أخذ منذ بداية عهـد قايتبـاي، يسهب في وصف الأحداث، ويورد بالتفصيل تراجم كبار الموظفين، وما جرى من الوفيات في كـل شهر. واشتهـر في الأجزاء المعـاصرة من تـاريخه، بـدقة المـلاحظة واستقصـاء الحقائق وقسـوتـه في الحكم على النـاس. وكـان على جانب كبير من القدرة على النقد، فلم يقنع بسرد الحوادث والوقـائع والـوفيات على نحـو ما جـرى عليه المؤرخـون السابقـون، بل صـار يشرح ويفلسـف مـا يجري من الأحداث، وشجعه على ذلك اتصاله بأعيان البـلاط والسلطان، وما كـان يبلغـه بـه أخـوه من أخبـار القلعـة، مقـر السلطان، ولا سيمـا مـا يتعلق بالمدفعية وما كان من إهمال أمرها زمن السلطان الغوري. يضاف إلى ذلك ما أورده عن الإدارة المالية الفاسدة، وقد تجاوز ابن أياس الحد في لـوم الغوري على ما تعرضت له البلاد من أزمة مالية حادة.

وما يجعل لهذا الكتاب أهمية كبيرة، أنه المصدر العـربي الوحيـد الذي يعالج مستهل القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). فتناول الحكم العثماني في مصر بالنقد والسخرية أحياناً لإهمال مصالح المصريين، بـرغم ما أحاط السيادة العثمـانية من هيبـة ورهبة. والـواضح أن كتـاب ابن أياس يـزخر بألفاظ وتعابير وجمل لا تمت للعربيـة الفصحى بصلة، ولعلّ ذلـك يرجـع إلى ذيـوع اللسـان التـركي بين طبقـات الخـاصـة، وإلى دخـول كثيـر من الألفـاظ الأجنبية في مصطلح الجيش والبحرية والدواوين.

- **ابن تغـري بـردي:** جمـال الـدين أبـو المحـاسن يـوسف الأتـابكي.

«النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة». كاليفورنيا، نشر ١٩٠٩ ـ ١٩٣٥ م، ٧ مج.

احتل أبو المحاسن مركز الصدارة بين المؤرخين بمصر بعد وفاة المقريزي، ومولده بالقاهرة سنة ٨١٣ هـ/١٤١١ م. كان أبوه من مماليك السلطان برقوق، ثم ارتقى في الخدمة السلطانية، فتولى نيابة دمشق، وأسهم في مدافعة تيمورلنك عن مدن الشام. ثم تولى أتابكية العساكر زمن السلطان فرج، الذي تزوج ابنته. كان أبو المحاسن أصغر أبنائه. وعلى الرغم من أنه يجيد فنون الفروسية والحرب على نحو ما كان معروفاً وقتذاك، فإنه آثر الحياة العقلية فأحب التاريخ من دون العلوم التي درسها وأجيز له فيها، فلازم المقريزي والعيني من أجل ذلك، ونهج نهجهما، واتبع أسلوبهما في التحصيل والكتابة الغزيرة، وساعدته جودة ذهنه وحسن تصوره، فضلاً عن معرفته باللغة التركية. غير أن تفضيل أبي المحاسن لدراسة التاريخ خاصة، يرجع في الغالب إلى ما كان للعيني من مكانة في بلاط برسباي، وإلى ما كان لأبي المحاسن من تنشئة وقرابات ومصاهرات وصداقات، وما تقلده من وظائف، كل ذلك جعله من رواد البلاط السلطاني. مات أبو المحاسن ٨٧٤ هـ/١٤٧٠ م.

ويعتبر كتاب النجوم الزاهرة أهم مؤلفات ابن تغري بردي في التاريخ، إذ تناول دراسة تاريخ مصر منذ الفتح الإسلامي، حتى قبيل وفاته، إذ انتهى فيه إلى سنة ٨٧٠ هـ/١٤٦٨ م، ولما اشتهر به ابن بردي من واسع المعرفة والتزام الدقة في كتابته، ولما جرى عليه من الإسهاب والتفصيل في الفترة التي عاشها، ولما كان له من صلات وثيقة بدوائر البلاط السلطاني وإدارات الحكومة فضلاً عما اشتهر به من سداد الحكم، كل ذلك يجعل لهذا الكتاب أهمية كبيرة، في دراسة الدولة المملوكية، وأسباب قوتها وعوامل ضعفها،

ووصف الفئات المملوكية المختلفة، وما يقع من الشقاق والنزاع بينها وحياة الفارس المملوكي، وما تعرّضت له مصر من أوبئة ومجاعات.

- ابن خلدون: عبد الرحمن أبو زيد وليّ الدين. «**كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**». بولاق، ١٢٨٤ هـ/١٨٦٨ م، ٧ مج.

ينتمي ابن خلدون إلى أسرة استقرت بإشبيلية، إذ هاجر جده، من اليمن إلى الأندلس. ثم انتقلت الأسرة إلى تونس. وبهذه المدينة ولد عبد الرحمن ابن خلدون سنة ٧٣٢ هـ/١٣٣٢ م. وبعد أن تلقى العلم على طائفة من علماء تونس والمغرب، تقلد وظائف في بلاط ملك تونس، غير أنه لم يلبث أن ارتحل إلى بسكوة بعد نشوب الاضطراب في تونس. ثم تنقل في وظائف هامة عند السلاطين في فاس وغرناطة وتلمسان، غير أن ما دأب عليه من الاشتراك في المؤتمرات والدسائس، أدت آخر الأمر إلى نفيه إلى بسكوة.

وارتحل ابن خلدون سنة ٧٨٤ هـ/١٣٨٣ م ليؤدي فريضة الحج، غير أنه توقف في مصر، فتولّى التدريس بالجامع الأزهر والمدرسة القمحية، ثم عيّنه السلطان برقوق قاضي قضاة المالكية. ولم يغادر مصر إلا للحج، وصحبه السلطان إلى دمشق حيث التقى بتيمورلنك. ومات بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ/١٤٠٦ م.

وكتاب ابن خلدون يقع في سبعة مجلدات، يعتبر الأول المقدمة التي تدرس ظواهر الاجتماع، أمّا الدراسات التاريخية فشملت ستة مجلدات. على أن ابن خلدون جعل التقسيم قائماً على مقدمة وثلاثة كتب. تناولت المقدمة فضل علم التاريخ، وتحقيق مذاهبه والإشارة إلى مغالطة المؤرخين. وجعل الكتاب الأول في العمران، والملك والسلطان، والكسب والمعاش، والصنائع والعلوم، وقد جمعت المقدمة والكتاب الأول والخطبة في مجلد واحد، هو ما نسميه الآن مقدمة ابن خلدون.

أما الكتابان الآخران فجعلهما للبحوث التاريخية الخالصة، تناول في أحدهما أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ الخليقة، والتزم الإيجاز في تاريخ الأمم القديمة، غير أن دراسته للمسلمين في الشرق تتسم بالضعف نظراً لأنه لم يكن له دراية تامة بها ولم ينزل بها إلا لماماً، وأنه يعتبر غريباً عنها، وما كتبه عن شمال أفريقية والمغرب والأندلس، بالغ القيمة، نظراً لأن بحوثه استمدها من مشاهداته وتجاربه وقراءاته الخاصة التي لم يطلّع عليها مؤرخو العرب قبله، ومن بعض مصادر كانت معروفة في عصره ولم تصلنا، ويتجلّى ذلك فيما كتبه عن صقلية وتاريخ الطوائف والممالك النصرانية في إسبانيا، وتاريخ دولة بني الأحمر.

ونوّه بقيمة هذه الدراسات كثير من علماء الغرب، ومنهم دوزي الذي يصف دراية ابن خلدون بالمسيحيين في إسبانيا بأنها منقطعة النظير، ولا يضارعها ما كتبه فيها علماء الغرب المسيحيين في العصور الوسطى.

ويعدّ القسم الخاص بتاريخ البربر الذي عرضه ابن خلدون في الكتاب الثالث أكثر الأقسام أصالة، لأنه سجله من مشاهداته في أثناء اتصاله بمختلف قبائل البربر، ولذا كان أول قسم ترجم كاملاً إلى لغة أوروبية، إذ نشر دى سلان له ترجمة فرنسية في الجزائر، ١٨٥٢، ١٨٥٦ م، وفي باريس ١٩٢٥، ١٩٢٧ م بعنوان:

Histoire des Berberes et des Dynasties Musulmanes de L` Afrique Septentrionale. Alger 1857 - 1861.

ونهج ابن خلدون نهجاً جديداً يختلف عمّا اتبعه السابقون، إذ قسم مؤلفه إلى كتب وفصول متصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة من البداية إلى النهاية، وامتاز بالوضوح والدقة في تبويب الموضوعات والفهارس.

- **ابن خلّكان**: أحمد بن محمد بن إبراهيم، شمس الدين أبو العباس

البرمكي الأربيلي الشافعي. «كتاب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان». القاهرة، ١٢٩٩ هـ، ٣ مج.

ولد بأربيل سنة ٦٠٨ هـ/١٢١١ م، تلقى العلم على الجواليقي وابن شداد في حلب، ثم درس في دمشق. أمضى معظم حياته متنقلاً بين مصر والشام، متولياً القضاء أو قائماً بالتدريس، ومات بدمشق في ٦٨١ هـ/١٢٨١ م وهو مدرّس بالأمينية.

وأهم كتاب له، ولعلّه الكتاب الوحيد الذي يغلب عليه طابع التاريخ، هو كتاب وفيات الأعيان، الذي يعتبر سجلاً للتراجم. بدأ في تأليفه سنة ٦٥٤ هـ/١٢٥٦ م، وأتمّه في سنة ٦٧٢ هـ/١٢٧٤ م. وإذ شغف المؤلف بالتاريخ، بإطلاعه على أخبار المتقدمين، والإفادة ممّن لقيهم من الأئمة المتقنين للتاريخ، وبذل الجهد في تحرّي الحقائق وإثبات الصحيح منها، وحرص على انتقاء العبارات السهلة، كل ذلك جعل لهذا الكتاب أهمية كبيرة عند القراء المتخصصين وغير المتخصصين، إذ لم يقتصر المؤلف على الترجمة للسلاطين والأمراء، أو الوزراء أو الشعراء، بل أثبت أيضاً كل من له شهرة بين الناس ويقع السؤال عنه، وذكر من محاسن «كل شخص ما يليق به من مكرمة أو نادرة أو شعر أو رسالة، ليتفكه به متأمله، ولا يراه مقصوراً على أسلوب واحد فيملّه». ورتبه على حروف المعجم لما في ذلك من السهولة واليسر. ونظراً لضياع معظم كتب المؤلفين السابقين عليه، صار مرجعاً يطلّع عليه من جاء بعده من العلماء، ويعتبر من أهم الكتب التي تعالج التاريخ الأدبي والتراجم.

طبع ببولاق ١٢٧٥ هـ، ١٢٩٩، والقاهرة سنة ١٣١٠ هـ، ومنه طبعة في مجلد واحد بباريس ١٨٣٨ م، وفي ٦ مجلدات، بالقاهرة، ١٩٤٨، بتحقيق محي الدين عبد الحميد. وبالفوتوغرافية في طهران سنة ١٢٨٤. وقام

دي سلان بترجمته في ٤ أجزاء. وطبع في باريس ١٣٨٤ ـ ١٨٧١، بعنوان:

Ibn - Khelikan: Biographical Dictionary. Paris - London 1834 - 1871.

ـ ابن شداد: بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع. **«كتاب سيرة صلاح الدين الأيوبي، المسماة بالنوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية»**. ومذيل عليه منتخبات من كتاب التاريخ لصاحب حماه، **تأليف** تاج الدين شاهنشاه بن أيوب. القاهرة، ١٣١٧ هـ.

من مؤرخي التراجم. ولد بالموصل سنة ٥٣٩ هـ/١١٤٥ م، وتعلم بها وببغداد، وتولّى التدريس في الموصل سنة ٥٦٩ هـ/١١٧٤ م، وانتفع بعمله كثير من الطلاب، وذاع صيته ولما اشتهر به من رجاحة العقل وسداد الحكم، عهد إليه أتابك الموصل بالسفارة في أمور سياسية بالغة الخطورة والأهمية، لما وقع من نزاع حاد بين صلاح الدين وأمير الموصل، أثناء قيام صلاح الدين بتوحيد الجبهة الإسلامية، أدّى إلى التهديد بالاستيلاء على الموصل، فكان لزاماً على أمير الموصل التماس الوسطاء لتسوية هذا النزاع، وكان ابن شداد من بين هؤلاء الوسطاء، فعرف صلاح الدين عن كثب، ويشير ابن شداد إلى أنه ثبت في نفس صلاح الدين، في تلك الدفعة (٥٧٩ هـ/١١٨٤ م) مني أمره، لم أعرفه إلا بعد خدمتي معه. ودخل في خدمة صلاح الدين ٥٨٤ هـ/١١٨٨ م ومنذئذ لم يفارق ابن شداد، صلاح الدين ساعة من ليل أو نهار، حتى حضر وفاته سنة ١١٩٣ م. وبذل ابن شداد محاولات عديدة للتوفيق بين الأمراء الأيوبيين في مصر والشام، وتولّى القضاء في حلب، وما حدث في حلب من اضطراب الأمور عمل ابن شداد على أن يلزم داره، وأن يسمع الحديث لمن يقصده من المريدين، ونشطت في زمنه حركة الدراسة والعلم بفضل ما أنشأه من مدارس، وبفضل مركزه الديني والسياسي. ومات سنة ٦٣٢ هـ بحلب.

وعلى الرغم من مشاركة ابن شداد فيما وقع من أحداث، وملازمة صلاح الدين وأولاده، واتصاله بالعلماء والفقهاء، وقيامه بالسفارات بين الأمراء، وتولّيه مناصب رئيسية في الدولة، وكل ذلك يؤلّف مادة تاريخية وخبرة، فإنه لم يؤلف في التاريخ إلا كتاب النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، الذي يعتبر ترجمة لصلاح الدين، التزم فيه الأسلوب السهل والعبارة المحددة، ولم يلجأ إلى التعقيد والاسترسال مثلما فعل العماد الأصفهاني. اعتمد ابن شداد فيما أورده عن الأحداث السابقة على دخوله في خدمة صلاح الدين، على ما توافر لديه بعد ٥٨٤ هـ/١١٨٨ م من أخبار ومؤلفات تاريخية. أما القسم الثاني الذي يعتبر أعظم شأناً من الناحية التاريخية، فيتضمن مشاهدات المؤلف ومعاصريه الذين اتصل بهم عقب وقوع الحوادث. ولم يكتف ابن شداد في الفترة الواقعة بين ١١٨٨، ١١٩٣ م بأن يعرض سجلاً أميناً لما شهده من أحداث، بل أنه بفضل مكانته باعتباره صديقاً لصلاح الدين وملازماً له في كل تحركاته حتى يوم وفاته، أوقفنا على ما اشتهر به من بصيرة نافذة في إدراك الحوافز، التي أثارت صلاح الدين في كثير من القرارات الخطيرة. على أن ما أورده ابن شداد من أخبار عن الفترة الواقعة بين ١١٦٩، ١١٨٨ م يعتبر فيها مصدراً ثانوياً، ولم يكن ينجوه من الخطأ في تفاصيل الحقيقة والتاريخ.

نشر هذا الكتاب لأول مرة (Schultens) في ليدن ١٧٣٢ ـ ١٧٥٥ م، وترجمه إلى الإنجليزية «كوندر» سنة ١٨٩٧ م، في مجموعة جمعية دراسات حجاج فلسطين بعنوان (The Lifr of Saladin) ونشر أيضاً في مجموعة مؤرخي الحروب الصليبية، المؤرخين الشرقيين، الجزء الثالث. وظهرت أخيراً طبعة جديدة لكتاب النوادر السلطانية، قام على تحقيقها ونشرها الدكتور جمال الدين الشيال. القاهرة، ١٩٦٥ م.

ـ ابن عبد الظاهر: عبد الله بن عبد الظاهر بن نشوان الجذامي

السعـدي، محيي الـدين. «تشـريف الأيـام والعصـور في سيـرة الـملك المنصور». بتحقيق مراد كامل. القاهرة ١٩٦١.

ولد بالقاهرة سنة ٦٢٠ هـ/١٢٢٣ م. وعلى الرغم من أنه لم يتوافـر في المصادر ما يتوقفنا على ترجمة وافية له، فالمعروف أنـه كان من أجـلّ الكتّاب في عصره. وإنه خدم السـلاطين الثلاثة الأوائـل في الدولـة المملوكية بمصـر، بيبرس، المنصور قلاوون، خليل بن قـلاوون، بأن تـولّى لهم وظيفة الكتـابة، وصارت له رياسة ديـوان الإنشاء، حتى تـوفي ٦٩٢ هـ/١٢٩٣ م. وهو الـذي سطّر عدداً كبيـراً من الوثـائق الرسميـة الهامـة، وقام بكتـابة أهم مـا جرى من اتفاقات وعهود سياسية ودبلوماسية بين مصر من جهة، وبين الصليبيين والمغول من جهة أخرى، في القرن الثالث عشر الميلادي.

وأفاد المؤرخون المتأخرون من هذه الوثائق ومن هذا الكتاب، بما نقلوه واقتبسـوه، مع الإشارة إلى المصدر الذي نقلوا عنه، ولعلّ أكثر ما يتضح ذلك، في كتاب ابن الفرات.

ويعالج ما تبقى من هذا الكتـاب، الأحداث الـواقعة في السنـوات، من ٦٨٠ هـ/١٢٨١ م، حتى سنـة ٦٩٠ هـ/١٢٩٠ م وهي السنة التي مـات فيها المنصور قلاوون. وجـرى المؤلف على النهج الـذي سلكه في الكتـاب الذي سبق الإشارة إليه، بأن أورد ما وقع في كل سنة من الأحداث في داخل الدولـة المملوكيـة، وما كـان من علاقـات مع الـدول المجاورة، مثـل التتار والتـونة، والكرج والأرمن، والقفجاق، والصليبيين، والبيزنطيين، وحـرص على أن يعزز رواياته بالوثائق كالرسائل والمعاهدات وعقود الصلح، ونصوص الإيمان.

- **ابن عبـد الـظاهـر**: عبـد الله بن عبـد الـظاهـر بن نشـوان الجـذامي السعدي، محيي الدين. «**سيرة الظاهر بيبرس المعـروفة بـالروض الـزاهر في سيرة الملك الظاهر**». نشر فاطمة صادق (Oxford University Press, Pakistan 1956). وهو الكتاب الثاني لابن عبد الظاهـر.

وبفضل ما احتفظ به من ذكريات، وشارك فيه من أعمال، وما توافر في مخطوطات الحكومة من سجلات ووثائق، ألّف ثلاثة كتب عن السلاطين، بيبرس، والمنصور قلاوون، وخليل بن قلاوون، ومع أن لهذه الكتب من القيمة التاريخية ما لا يخفي، فإنه لم يبق منها إلا شذرات، وما ورد في كتب المؤرخين المتأخرين من اقتباسات منها.

على أن ما نشرته الدكتورة فاطمة صادق من هذا الكتاب، ليس إلا شطراً صغيراً، يتناول خمس السنوات الأولى من عهد السلطان بيبرس، فأشار إلى بلاء بيبرس في قتال الصليبيين، في حملة لويس التاسع ٦٤٧ هـ، وإلى موقف توران شاه من المماليك الصالحية، ومصرع توران شاه، وإلى جهود بيبرس حتى ارتقائه دست السلطنة. وأورد ما كان لبيبرس من صفات تؤهله للسلطنة، وما بذله من جهود في إنشاء العمائر المدنية والعسكرية، وانتقال الخلافة العباسية إلى مصر، وهو في كل ذلك يورد الوثائق الرسمية من خطب ومراسلات. ثم شرح حروب بيبرس مع الصليبيين بالشام، وما كان من العلاقات بين مصر والدول الإسلامية، كدولة الروم السلاجقة، واليمن، وبين مصر والتتار في الشرق والشمال، ووصف حملات السلطان لتأديب العربان، ورحلاته للصيد.

- **ابن عذارى**: أبو عبد الله محمد المراكشي. **«البيان المغرب في أخبار المغرب»**[11]. نشره دوزي، ليدن، ١٨٤٩ م، ٢ مج.

وعنوان الكتاب بالفرنسية: **Histoire de L' Afrique et de L' Espagne** - Leyde 1849 - 1851.

مؤرخ أندلسي الأصل، من أهل مراكش، لم ترد له ترجمة في المراجع المتداولة وكل ما هو معروف عن ترجمته أنه كان يعيش أواخر القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي). وهو القرن الذي اختتم به كتابه، وله مؤلف آخر، عنوانه «تاريخ المشرق» أشار إليه في كتاب البيان المغرب.

وكتاب البيان المغرب يقع في ثلاثة أجزاء، وصل في الثالث منه إلى سنة ٦٦٧ هـ، ولم ينشر دوزي إلا الجزأين الأول والثاني، فانتهى إلى سنة ٤٦٠ هـ.

شرح في الجزء الأول، ما كان من فتح العرب لأفريقية والمغرب، ومن ولهما من الأمراء، وقيام دولة الأغالبة، وظهور الفاطميين، وقيام الدولة الصنهاجية بأفريقية، والعداء بين الخلفاء الفاطميين والصنهاجيين، وزوال حكم الفاطميين بشمال أفريقية، والأمراء الذين حكموا تونس. وفي الجزء الثاني، يشير إلى دخول المسلمين إلى الأندلس وانتزاعها من أيدي الكفار، ويصف الفتوح الإسلامية في الأندلس، وعهد الولاية ثم يذكر استقلال عبد الرحمن بن معاوية بالأندلس، وينتهي عند سنة ٣٨٧ هـ.

واشتهر ابن عذارى بدأبه على التصنيف، وعلى الرغم من أنه يفتقر إلى ما يشتهر به المؤرخ من الحكم السليم والحاسة التاريخية، فإن ما زخر به كتابه من اقتباسات قيّمة، استمدّها من مصادر لم تصل إلينا، يجعل لهذا المؤلف أهمية تاريخية كبيرة. وحرص دوزي على أن يشرح المواضع والفقرات التي نقلها ابن عذاري عن المؤرخين السابقين.

ترجم (Fagnan) الكتاب كاملاً في جزأين نشرهما ١٩٠١ ـ ١٩١٤ م وما يتعلق بغزو النورمنديين وغاراتهم على الأندلس أورده دوزي في مؤلفه:

Recherches sur L' Histoire Politique et Litteraire de L' Espagne Pendant Le Moyen Age 2 nd ed. 1881. Vol. II, PP. 288 - 289.

ـ **ابن واصل**: جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سالم. **«مفرج الكروب في أخبار بني أيوب»**. صدر منه ٣ أجزاء بتحقيق جمال الدين الشيال، القاهرة.

كان مولده بحماه سنة ٦٠٤ هـ/١٢٠٧ م. برع في علوم كثيرة، مثل

المنطق والهندسة وأصول الدين والفقه والهيئة والتاريخ. كان أول الأمر مدرّساً بحماه، ثم استدعاه السلطان بيبرس، فأنفذه في سفارة إلى صقلية، إلى الملك مانفرد، فمكث بها زمناً غير قصير، ومن نتائج هذه السفارة العلمية الموجز الذي ألّفه في المنطق، المعروف باسم الأنبرورية، أو نخبة الفكر في المنطق. وأورد أبو الفدا وصفاً ممتعاً لرحلته في إيطاليا، عند الحديث عنه في أحداث ٦٩٧ هـ. ولما عاد عُيّن قاضياً للقضاة ثم مدرّساً بحماه، حيث مات سنة ٦٩٧ هـ/١٢٩٨ م.

ومؤلفه عن الأيوبيين، الذي لم ينشر منه إلا ثلاثة أجزاء، يعتبر من أهم المصادر التاريخية في تلك المرحلة الحاسمة، في العلاقات بين الشرق والغرب. وتناول في الجزء الأول دراسة الزنكيين، وأفرد الجزء الثاني لصلاح الدين، واختص خلفاء صلاح الدين بالجزء الثالث. وعلى الرغم من اعتماد ابن واصل على روايات المؤرخين السابقين، وانتهاج طريقهم في التأليف، بالتزام نظام الحوليات، فإن ما أورده من رسائل ووثائق، ووصف ما كانت عليه أحوال الفرنج، وأحوال العالم العربي والإسلامي في زمنه، يعطي صورة واضحة لدارس التاريخ في هذه الفترة، يضاف إلى ذلك إن ما أشار إليه من تقسيم دولة صلاح الدين، وما تعرضت له وحدة العالم الإسلامي من التداعي، وما كان للصليبيين من أغراض تجارية، كل ذلك يجعل لهذا الكتاب أهمية بالغة في دراسة العلاقات بين الشرق والغرب، والتعرّف إلى الدبلوماسية بين السلاطين والأباطرة البيزنطيين، والإحاطة بما يجري من أحداث في البلاد المجاورة. وتناولت الأجزاء الثلاثة ما وقع من الأحداث حتى وفاة العادل أيوب سنة ٦١٥ هـ. أمّا الأجزاء الثلاثة التالية فتؤرخ للفترة الواقعة منذ هذا التاريخ إلى قيام دولة المماليك، سنة ٦٤٨ هـ/١٢٥٠ م.

ـ أبو الفدا: إسماعيل بن علي بن شاهنشاه بن أيوب عماد الدين

الأيوبي. «كتاب المختصر في أخبار البشر». القاهرة، ١٣٢٥ هـ. ٤ مج في ٢.

من الأمراء والمؤرخين والجغرافيين. ولد بدمشق في جمادى الأولى سنة ٦٧٢ هـ (نوفمبر ١٢٧٣ م)، بعد أن انتقلت إليها أسرته. وكان عمه الملك المنصور من البيت الأيوبي، يحكم حماه وقتذاك فدخل في خدمته، واشترك فيما نشب من حروب مع الصليبيين ثم تولى إمارة حماه سنة ٧١٠ هـ/ ١٣١٠ م، فصار يفعل فيها ما يشاء، ليس لأحد من الدولة في مصر معه حكم، ولما كان له من علاقة وديّة مع الدولة المملوكية لقي التبجيل والاحترام من السلطان المملوكي، محمد بن قلاوون، واشتهر بالملك المؤيد. ومات بحماه في محرم سنة ٧٣٢ هـ/ ١٣٣١ م.

وعلى الرغم من اهتمامه بتشييد العمائر في حماه، ومشاركته في دراسة الفقه والطب والحكمة وعلم الهيئة، فإن شهرته أسندت أساساً إلى نشاطه الأدبي، وأشهر ما كتبه، كتاب المختصر في أخبار البشر، وكتاب تقويم البلدان.

وفي مقدمة الكتاب يشير المؤلف إلى المصادر التي استقى منها رواياته ومنها المصادر التي جرت معالجتها في الصفحات السابقة، فضلاً عن كتب اليهود، التي ارتكن إليها فيما أورده عن تواريخهم في هذا الكتاب.

وصرّح أبو الفدا، أنه جرى على نهج ابن الأثير في الكتابة، بأن رتبه على السنين، على غرار كتب تاريخية إسلامية كثيرة. وتناول في المقدمة، تحديد تقاويم اليهود والمسيحيين، ومعرفة نسخ التوراة السامرية والعبرانية واليونانية، يضاف إلى ذلك ما أورده من جداول لتحديد العلاقة بين التواريخ.

وما كان لهذا المؤلف من مكانة وقتذاك بين بقايا الأيوبيين والسلاطين المماليك، وما تعرض له العالم العربي من أخطار الصليبيين والتتار، وزوال

حكم الأيوبيين نهائياً من بلاد الشام، فضلاً عن العلاقات بين مصر والبلاد الإسلامية لكل ذلك كان لهذا الكتاب أهمية خاصة. وما أورده عن الحروب الصليبية، جرى نشره في مجموعة الحروب الصليبية، مجموعة المؤرخين الشرقيين، المجلد الأول، ابتداءً ص ١ ـ ١٦٥، وتلى ذلك ترجمة ذاتية له منقولة إلى الفرنسية شملت الصفحات ١٦٦ ـ ١٨٦.

ومنه نسخة مطبوعة في مجلدين بالقسطنطينية سنة ١٢٦٦ هـ (١٨٦٩ ـ ١٨٧٠ م)، ونسخة مطبوعة في كوبنهاجن، ١٧٨٩ ـ ١٧٩٤.

ـ **أبو شامة**: شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي. «**كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية**». القاهرة، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ٢ مج في واحد.

ولد بدمشق ٥٩٩ هـ/١٢٠٣ م، ونشأ وتربى فيها، ولم يبرحها إلا للحج وزيارة بيت المقدس والاستماع إلى علماء مصر في دمياط والقاهرة والإسكندرية. وبعد أن فرغ من دراسته الدينية التي شملت، القرآن والفقه والحديث والعربية، انصرف إلى دراسة التاريخ.

وإذ عاش في الفترة التي تلت وفاة صلاح الدين، والتي سادت فيها الاضطرابات والفتن، التي كادت تقضي على الوحدة الإسلامية، عزم أبو شامة على أن يفرد «ذكر دولتي نور الدين وصلاح الدين، بتصنيف، يتضمن التقريظ لهما، فلعله يقف عليه من الملوك من يسلك في ولايته ذلك المسلك».

تناول المؤلف الفترة التي تستغرق حكم أبطال الوحدة الإسلامية، عماد الدين زنكي، نور الدين محمود، صلاح الدين. وتحدث المؤلف عن تنقلات الجيوش ووصف الأسلحة، والعدالة بين الناس، والمدارس، فضلاً عن القرارات والمنشورات والرسائل التي يعزز بها كتاباته. وجرى الكتاب على

نظام الحوليات في الفترة الممتدة من سنة ٥٤٢ هـ حتى سنة ٥٨٩ هـ، في مدة حكم نور الدين وصلاح الدين.

ويعتبر الكتاب سجلاً حافلاً لتاريخ الدولتين من الجانب الرسمي، حرباً وسياسة وإدارة، فضلاً عن الجانب الشعبي، الذي يتمثل في تأييد العلماء ورجال الأدب والشعر.

ونظراً لما كان من اتصال سياسي وحربي أثناء تلك الفترة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، لقى الكتاب اهتماماً كبيراً من العلماء الأجانب، فظهر سنة ١٨٧٩ م ترجمة ألمانية لبعض أجزاء الجزء الثاني، قام بها (Georgens) ولم يهتم فيها إلا ما يتصل بالحروب الصليبية مع ترجمة فرنسية، وفي مجموعة مؤرخي الحروب الصليبية، المؤرخين الشرقيين الجزء الرابع.

وفرغ الدكتور محمد حلمي أحمد من نشر الجزء الأول من هذا الكتاب، بالقاهرة، ١٩٥٦، وظهر الجزء الثاني بتحقيقه أيضاً والذي انتهى فيه إلى أحداث ٥٥٧ هـ.

- أسامة بن منقذ: «كتاب الإعتبار». تحقيق فيليب حتي. برنستون، مطبعة جامعة برنستون، ١٩٣٠ م(١٢).

هو مؤيد الدولة أبو مظفر أسامة بن مرشد الكناني الشيزري، ينتمي إلى أسرة عربية أصيلة، بني منقذ من كنانة، أقامت لنفسها إمارة صغيرة شمال الشام، حول حصن شيزر، غربي حماه، على نهر العاصي. ولد سنة ٤٨٨ هـ/ ١٠٩٥ م، وتناولت دراسته، النحو والخط والشعر والقرآن، فنشأ رواية كاتباً، وأديباً شاعراً. والواضح أنه شهد قدوم الحملة الصليبية الأولى إلى بلاد الشام، وما وقع من حروب بين المسلمين والصليبيين، إلى ما بعد استيلاء المسلمين على بيت المقدس سنة ١١٨٧ م، إذ أنه مات في السنة التالية ٥٨٤

هـ/١١٨٨ م بعد أن بلغ من العمر ٩٦ سنة، وترك مذكراته المعروفة بكتاب الإعتبار، التي تمثل فيها سيداً من سادات العرب.

وهذا الكتاب، يتضمن خلاصة تجارب أسامة، وكل ما صادفه في حياته من أحداث، دون أن يلتزم قاعدة معينة في الأسلوب أو الترتيب، ويعتبر قانون السيد الكامل، وعلى الرغم من أنه ألّفه أثناء شيخوخته، فإنه ينبض بروح الشباب وفتوته.

ومنذ أن خرج من شيزر، بعد الاضطرابات التي وقعت بين أفراد أسرته، أخذ يطوف بأرجاء الشرق الأدنى، فلم يشهد فحسب القتال في شيزر وحماه، بل مارسه في فلسطين ومصر والشام والجزيرة، واتصل بأمراء وملوك هذه الجهات، أمثال عماد الدين زنكي، ونور الدين وصلاح الدين، والخلفاء الفاطميين. وهذه الحياة المضطربة التي جرت في وقت سادت فيه المنازعات السياسية، وما هيأته من إثارة الفتن والمؤامرات، وما كان يربط أسامة من علاقات الصداقة بالفرنج، فضلاً عن خلاته وصفاته الشخصية من الأخذ بمبادىء الفروسية والشهامة، والصيد، والمغامرة، والنزعة الأدبية واتقان الفن القصصي، كل ذلك جعل من كتابه صورة متجددة حيّة للمجتمع الإسلامي الذي عاش فيه، ووصفاً لحياة الصليبيين في الشرق الأدنى، ودراسة ما كان من الاختلاف بين المستوطنين منهم الذين تبلدوا وعاشروا المسلمين، وبين من كان منهم قريب العهد بالبلاد الإفرنجية. يضاف إلى ذلك، ما أورده من عادات وتقاليد ونظم قضائية واجتماعية وعسكرية اختص بها الإفرنج، ومقارنة كل ذلك بما هو معروف عند المسلمين، ولذا كان لهذا الكتاب أهمية بالغة القيمة في دراسة العلاقات بين المسلمين والإفرنج، لفترة تقرب من مائة عام (القرن الثاني عشر الميلادي).

ترجم هذا الكتاب إلى الفرنسية (Derenbourg) بعنوان: (Autobiographie D' Ousama) (باريس ١٨٩٥ م)، وإلى الألمانية (أنجبروك ١٩٠٥

م)، وإلى الروسية ساليه (وقدّم له كراتسكوفسلي - بتروغراد ١٩٢٢ م، وإلى الإنجليزية، فيليب حتي، نيويورك ١٩٢٢، بعنوان):

An Arab - Syrian Gentelman and Warrior in the Period of the Crusades.

وترجمه أيضاً إلى الإنجليزية سنة ١٩٣٠ م (G. R. Potter) بعنوان:

Autobiography of Ousama ibn Mounqidh.

- **البلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي. «كتاب فتوح البلدان». قدّم له، وحقق عليه (J. de Goeje) بريل، ليدن ١٨٦٦ م، ٥٣٦، ٢٢٨ ص، صفحة عنوان إضافي باللاتينية (Libre Expugnutionis Regionem)** [١٣].

عاش المؤلف في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، وهو ينتمي إلى أسرة من أصل فارسي، وكان جده من كتاب ابن الخصيب في مصر. ولد ببغداد، وتلقى تعليمه في العراق ودمشق وحمص. وكان من أقرب أصدقاء الخليفة المتوكل والخليفة المستعين، وتولى تربية وتأديب المعتز. ومات سنة ٢٧٩ هـ/٨٩٢ م بعد أن اختل عقله لتناوله حب البلاذر، ولذا قيل له البلاذري. لم يبق من مؤلفاته إلا كتابان هامان، الأول هو كتاب أنساب الأشراف، تناول فيه أنساب الأشراف حسب قرابتهم للنبي ﷺ وفتوح البلدان وهو الكتاب الآخر، ليس إلا موجزاً لكتاب شامل في هذا الموضوع. واستهله بما وقع من الحروب بين النبي واليهود، وحروبه مع أهل مكة والطائف. ثم يتلو ذلك ذكر حركة الردة، وفتوح الشام والجزيرة وأرمينية، ومصر والمغرب والعراق وفارس. وتتخلل الرواية التاريخية ملاحظات بالغة الأهمية عن تاريخ الحضارة والأحوال الاجتماعية، ومثال ذلك ما أورد عن وظائف الدواوين، والصراع مع بيزنطة لأسباب منها: مسائل الضراب، واستخدام الخاتم،

والنقود، وتاريخ الكتابة العربية. ويعتبر هذا لكتاب من أهم مصادر تاريخ الفتوح الإسلامية.

وما اشتهر به البلاذري من الصدق وروح النقد، أقرّ به الجميع، إذ لم يكتف بسماع الروايات من أوثق علماء بغداد، بل كان يتكبد الأسفار بحثاً عن الحقيقة، يضاف إلى ذلك ما اشتهر به من سلامة الذوق في انتقاء ما يستحق الرواية من بين ما اجتمع له من المواد.

وطبع هذا الكتاب بمصر أكثر من مرة.

ـ سبط الجوزي: يوسف بن قزاوغلي. «مرآة الزمان في تاريخ الأعيان». حيدر آباد، الهند، ١٣٧٠ ـ ١٣٧١ هـ ١٩٥١/١٩٥٢ م، ٢ مج.

وهو شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قزاوغلي، حفيد ابن الجوزي من جهة الأم، كان أبوه قزاوغلي مملوكاً للوزير ابن هبيرة، الذي أعتقه.

ولد ببغداد سنة ٥٨٢ هـ/١١٨٦ م، وقام جده على تربيته وتعليمه. ثم أخذ منذ سنة ٦٠٠ هـ يطوف بالبلاد، حتى استقر به المقام في دمشق، فصار يمارس بها مهنة التدريس والخطابة، حتى مات سنة ٦٨٤ هـ/١٢٥٧ م.

ومن أشهر مؤلفاته العديدة، كتاب مرآة الزمان في تاريخ الأعيان الذي يقع في أجزاء، تناول الجزء الأخير منه، الذي طبع في الهند في قسمين، ما وقع من الأحداث بين سنة ٤٩٥، ٦٥٤ هـ.

فشمل القسم الأول السنوات من ٤٩٥ حتى ٥٨٩ هـ، وعالج القسم الثاني السنوات من ٥٩٠ حتى ٦٥٤ هـ. ولم يختلف في نهجه عن الطريق الذي سلكه جده. على أن هذه الفترة التي يعالجها هذا الكتاب تعتبر من الفترات الحاسمة في تاريخ العلاقات بين الشرق والغرب في العصور الوسطى، إذ شهدت نشوب الحروب الصليبية، ولذا ورد في مجموعة مؤرخي

الحروب الصليبية، المؤرخين المسلمين، في الجزء الثالث، كل ما وقع من أحداث في الفترة بين ٤٥٢ ـ ٥٣٢ هـ. واتفق في كثير من الروايات مع ابن الأثير والمؤرخين البيزنطيين.

قام (J. R. Gewett) على نشر هذا الجزء بالفوتوغرافيا، في شيكاغو ١٩٠٧ م.

ـ السخاوي: محمد بن عبد الرحمن بن محمد. «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع». القاهرة، ١٣٥٣ ـ ١٣٥٥، ١٢ مج.

مؤرخ، ومحدث، ومفسّر وأديب، ينتمي إلى بلدة سخا الحالية بمحافظة كفر الشيخ ومولده ووفاته بالقاهرة (٨٣١ ـ ٩٠٢ هـ/١٤٢٧ ـ ١٤٩٧ م). وكان معظم شيوخ السخاوي من رجال الدين، ومن أشهرهم ابن حجر العسقلاني، الذي أخذ عنه أكثر تصانيفه في الحديث والتاريخ والتراجم، وتنقل السخاوي بين مصر والشام والحجاز، ودرس الحديث بالقاهرة، ودأب أثناء ذلك كله على التأليف في الحديث والتاريخ.

صنّف السخاوي نحو مائتي كتاب في الحديث والفقه والطبقات والتاريخ، وأهم ما كتبه في التاريخ «الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع»[١٤]، وهو معجم زاخر في إثني عشر جزءاً، خصّ للنساء جزءاً منه. وتناول فيه الترجمة لأهل القرن التاسع (الخامس عشر الميلادي)، من سائر العلماء والقضاة والصلحاء، والرواة والأدباء والشعراء والخلفاء والملوك والأمراء والمباشرين والوزراء، وفي جميع أرجاء العالم الإسلامي، شرقاً وغرباً، بل أنه أورد بعض المشهورين من أهل الذمة، ورتّبه على حروف المعجم، على أن مؤلفه لقي النقد من المؤرخين المعاصرين أمثال ابن أياس والسيوطي، نظراً لما ابتلى به كتابه من تصغير الكبير، وتكبير الصغير، ممّن ترجم لهم.

- سعيد بن بطريق: البطريرك أفتيشيوس. **«كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق»**. نشره لويس شيخو، بيروت، ١٩٠٥، ٢ مج.

وهو من منشورات:

Corpus Scriptirum Christianorum Ouentrlium.

Scriptores Arabici Textus Series Tertia - Tomus VI.

وعنوان الكتاب في هذه السلسلة ما يأتي: Eutychu Patriarchal Alex-andrini Annales. Edit. L. Cheikho, Beryti 1906.

وهو طبيب مؤرخ من أهل مصر. ولد بالفسطاط سنة ٢٦٣ هـ/٨٧٦ م وصار بطريركاً للإسكندرية سنة ٣٢١ هـ/٩٣٣ م، واتخذ لقب (Outoquious) وهو تحريف للفظة (Eutychius)، وهو الذي أطلق اسم اليعاقبة على السريان الذين اتبعوا تعاليم يعقوب البرادعي المتوفى سنة ٥٧٨ م. واستمر في بطريركية الإسكندرية سبع سنوات، ومات سنة ٣٢٨ هـ/ ٩٤٠ م.

وبرع سعيد بن البطريق في كل ما اتقنه النصارى من العلوم، وكان عالماً بأمور دينهم، وألف كتاباً في الطب، غير أن شهرته ترجع إلى مؤلفاته في التاريخ، ومنها نظم الجوهر في التاريخ، الجدل بين المخالف والنصراني.

وتناول في كتابه الذي أهداه إلى أخيه عيسى، وعالج فيه تواريخ المسيحيين وأعيادهم منذ الخليقة إلى سني الهجرة الإسلامية، وجمعه من التوراة والإنجيل وباقي الكتب القديمة والمحدثة، كيما يفيد منه شباب المسيحيين. وأورد فيه قصص أنبياء اليهود، وملوك الفرس، واليونان والرومان. وتناول ظهور المسيحية، وما تفرع عنها من مذاهب دينية مختلفة، والمجامع الدينية وقراراتها، وشرح ما كان من الاختلاف بين المسيحيين في المسيح، والطبيعة البشرية والطبيعة الإلهية في المسيح.

- السيوطي: جلال الدين. كتاب. «حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة». القاهرة، مطبعة الوطن، ١٢٩٩ هـ/١٨٨٧ م. جزءان في مجلد واحد[١٥].

يعتبر السيوطي أغزر المؤلفين كتابة في العصر المملوكي وفي الآداب العربية. ينحدر من أسرة فارسية استقرت بأسيوط منذ زمن بعيد. وولّي وظائف عديدة، ومولده بالقاهرة ٨٤٩ هـ/١٤٤٥ م، لزم أحد الصوفية من أصدقاء أبيه. درس الفقه والنحو وجرت إجازته بتدريس العربية والإفتاء، ويشير إلى أنه تبحر في سبعة علوم، التفسير والحديث والفقه والنحو والمعاني والبيان والبديع على طريقة العرب والبلغاء. ومات سنة ٩١١ هـ/١٥٠٥ م.

وما كان للسيوطي من نشاط أدبي، بدأه منذ أن كان في السابعة عشرة من عمره امتاز بالوفرة والتنوع، إذ أن مؤلفاته بلغت نحو ٥٦١، غير أنها شملت إلى جانب الكتب الهامة، رسائل قصيرة. وما صنفه من كتب تعتبر في الوقت الحاضر بالغة الأهمية، لما زخرت به من المادة، ولما انطوت عليه من اقتباسات من كتب كثيرة مفقودة.

ومن أشهر ما كتبه في التاريخ، كتاب حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. تناول في الجزء الأول منه ما ورد عن مصر في القرآن والحديث وعند المؤلفين القدامى، وتاريخ مصر منذ الخليقة، وما بها من عجائب، ثم ما كان من فتوح مصر، وما أقامه المسلمون من منشآت. ثم أشار إلى من كان بمصر من طبقات الفقهاءوالمحدثين والزهاد والصوفية وأئمة النحو واللغة والحكماء والأطباء والمنجمين والقصاصين والمؤرخين والأدباء. وعالج في الجزء الثاني أخبار أمراء مصر حتى زمن الفاطميين، ثم أورد باختصار تاريخ الفاطميين والأيوبيين، وأشار إلى انتقال الخلافة العباسية إلى مصر، وإلى ما كان للسلاطين المماليك من نظم ورسوم وتقاليد، ووصف معالم مصر في

زمنه، كالجوامع والمدارس، وفيضان النيل، وما كان بمصر من أشجار ونباتات وخضراوات. يضاف إلى ذلك اهتمامه بفئات القضاة على اختلاف مذاهبهم.

هذا الكتاب طبع بالحجر بالقاهرة ١٨٦٠ م، وعن هذه الطبعة جرى نشره ١٢٩٩، ١٣٢١ هـ بالقاهرة.

ـ الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير. «تاريخ الأمم والملوك». نشره وقدّم له، وحققه، دي غويه وجماعة من المستشرقين، ليدن، ١٨٧٦ ـ ١٩٠١ م، ١٣ مج، ٢ مج للفهارس والتعليقات(١٦).

عاش المؤلف في الفترة (٢٢٤ ـ ٣١٠ هـ/ ٨٣٩ ـ ٩٢٣ م) ولد بآمل بطبرستان، بدأ شغفه بالعلم في سن مبكرة، واشتهر بمتانة الخلق والأباء وعزة النفس وتلقى دراسته في التاريخ والفقه وتفسير القرآن واللغة والنحو والأخلاق والرياضيات والطب، على شيوخه بمصر والشام وبغداد والكوفة والبصرة والري.

لم تصل إلينا مؤلفات الطبري، وأشهر ما بلغنا منها، تفسيره للقرآن المعروف باسم جامع البيان في تفسير القرآن، وكتابه في التاريخ العام المعروف بتاريخ الأمم والملوك أو أخبار الرسل والملوك.

والكتاب في صورته الحالية ليس إلا مختصراً لمؤلف يبلغ في الضخامة عشرة أمثال هذا الكتاب.

واستهل الطبري تاريخه بعد المقدمة، بتاريخ الخليقة والأنبياء وملوك العصور الغابرة، ثم تلى ذلك الساسانيين، ثم السيرة النبوية وعهد الخلفاء الراشدين ثم تاريخ الأمويين، واختص العباسيين بالقسم الأخير من كتابه الذي يبلغ أربعة أجزاء في طبعة ليدن.

ومنذ بداية التاريخ الإسلامي، جرى ترتيب المادة على حسب

السنوات، وانتهى هذا الكتاب عند سنة ٣٠٢ هـ/٩١٥ م، ثم ذيل عليه مؤرخين آخرون، منهم تلميذه أبو محمد القرعاني، وأبو الحسن الهمداني الذي ألّف تكملة تاريخ الطبري حتى ٤٨٧ هـ/١٠٩٤ م، غير أن الجزء المعروف منه ينتهي عند ٣٧٤ هـ/٩٨٧ م. وفي طبعة ليدن يتلو أجزاء تاريخ الطبري، كتاب صلة تاريخ الطبري لغريب بن سعد الكاتب الذي يعالج الفترة الممتدة من (٢٩٠ ـ ٣٢٠ هـ/٩٠٣ ـ ٩٣٢ م).

والواقع أن تاريخ الطبري يعتبر أول كتاب في التاريخ العام، أكمل به الطبري، ما ابتدأه سابقوه من التاريخ للأحداث أو الأقاليم أو الطبقات كابن سعد، واليعقوبي والدينوري والواقدي والبلاذري وابن إسحاق. وإذ ضاع أكثر ما دون سابقوه، احتفظ بما سجله عن هؤلاء، ويعتبر أيضاً تمهيداً لمن جاء بعده، ومصدراً أصيلاً من مصادرهم.

وما أورده الطبري من الروايات أسندها إلى أصحابها، فحفظها بذلك من الضياع، وصارت بالغة الأهمية للمؤرخين الذين يدرسون تاريخ صدر الإسلام. ولذا قال المؤرخ الإنجليزي «تريفليان» إن محافظته على الروايات المختلفة هي أعظم ما أهداه إلى البحث في العصر الحديث.

وجرى طبعه بالقاهرة، المطبعة الخيرية سنة ١٣٢٦، في ١٣ جزءاً، وفي دار المعارف منذ ١٩٦٠ بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم.

ـ **عبد الرحمن بن نصر الشيزري: «كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة»**. نشره الباز العريني. القاهرة ١٩٤٦[١٧].

نشأ وتربى بالشام، وتولى وظيفة القضاء في طبرية، ولعله كان يجمع إلى جانب عمله بالقضاء، مباشرته لوظيفة المحتسب، ومات الشيزري حوالي سنة ٥٨٩ هـ/١١٩٣ م، وهي السنة التي توفي فيها صلاح الدين. وكتابه يضم أساليب المسلمين في الإدارة المحلية في المدن الإسلامية.

ـ **عماد الدين الأصفهاني**: أبو عبد الله محمد بن حامد بن عبد الله.

«كتاب الفتح القسي في الفتح القدسي». ليدن، لندبرج ١٨٨٨ م.

ولد بأصفهان سنة ٥١٩ هـ/١١٢٥ م. وينتمي إلى أسرة ولي كثير من أفرادها وظائف هامة في الدولة السلجوقية، وفي حكومة الخلافة العباسية. درس الفقه والحديث على أساتذة المدرسة النظامية ببغداد، وبرع في نظم الشعر وصناعة الكتابة وتقلب في بعض الوظائف في حكومة الخلافة العباسية، ثم انتقل إلى دمشق بعد اضطراب الأمور ببغداد، فدرس بالمدرسة النورية بدمشق، فذاع صيته ودخل في خدمة نور الدين ثم ابنه الصالح. ولم يلبث أن دخل في خدمة صلاح الدين بإشارة القاضي الفاضل ٥٧٠ هـ/١١٧٥ م. فلم ينقطع عن مصاحبة صلاح الدين، حتى إذا مات ٥٨٩ هـ/١١٩٣ م اختلفت أحوال العماد، فلزم بيته وأقبل على الاشتغال بالتصانيف، حتى مات بدمشق سنة ٥٩٧ هـ/١٢٠٠ م.

خص العماد الكاتب، صلاح الدين بكتابين من مجموع مؤلفاته التي يبلغ عددها أحد عشر كتاباً، وهما كتاب البرق الشامي، وكتاب الفتح القسي.

وأشهرهما، كتاب الفتح القسي[١٨]، الذي استهله بوصف الاستعدادات لمعركة حطين التي دارت سنة ١١٨٧ م، وانتهى فيه إلى وفاة صلاح الدين، وتقسيم دولته سنة ١١٩٣، فتناول نفس الفترة التي عالجها ابن شداد.

يمثل كتاب الفتح كل خصائص الأسلوب السائد وقتذاك في كتابة الرسائل، لما تضمنه من نماذج البيان والبلاغة من الوقائع والأحداث، وبما انطوى عليه من استهلالات ومقدمات حافلة بالسجع في رواية الأحداث، وبما اتصفت به عباراته من الحلية والزخرف، التي اعتبرها القراء في الغرب، مجردة من المضمون، وكل ذلك يعلن إلى حد كبير ما أصاب هذا الكتاب من الإهمال النسبي، على الرغم من أهميته كمصدر تاريخي له قيمته.

وعلى الرغم من عيوب عماد الدين في الكتابة، فإن ما ساقه من فقرات

كان يزينها ويزيد في اتقانها وأحكامها بين براعته في اللغة ومهارته اللفظية، ومن الخطأ الاعتقاد في أن كتاب عماد الدين ليس إلا تمجيداً لأعمال صلاح الدين. فمن العسير أن نصادف فيه فقرة واحد، أفردها لمدح صلاح الدين على النحو المعروف في المبالغة في المدح. فالأحداث وتحركات الجيوش وسائر الناس، كل ذلك اهتم به عماد الدين. فما حازه صلاح الدين من مكانة، يرجع في الواقع إلى أنه الروح المحركة لكل هذه الأحداث. يضاف إلى ذلك أن عماد الدين كان يعجب بصلاح الدين عن إيمان، فصوّره على أنه رجل بالغ الإنسانية، مفطور على السخاء، تجاوز سائر الأمراء في إنسانيته، واشتهر بالتواضع. وعلى الرغم من أنه لم يكن معصوماً من الخطأ، فإنه تغلغل في نفسه من الاعتقاد الراسخ ما سانده في حروبه، وما صادفه من فشل. ولم يكن في هذا شيء من المبالغة إذ أن صلاح الدين ليس سوى ذلك.

طبع هذا الكتاب مرتين بالقاهرة، ١٣٢١، ١٣٢٢ هـ.

- عمر بن إبراهيم الأوسي الأنصاري: «تفريج الكروب في تدبير الحروب». تحقيق وترجمة دكتور جورج سكانلون. من منشورات الجامعة الأميركية بالقاهرة، ١٩٦١ م، نشره وترجمه إلى الإنجليزية مع مقدمة طويلة بعنوان:

A Muslim Manual of War.

كل ما هو معروف عن حياة المؤلف ما أشار إليه الناشر من أنه عاش زمن السلطان فرج بن برقوق، وإنه ينتمي إلى أسرة عريقة في حلب، ثم صار قاضي قضاة الحنفية بمصر. ومات بالقاهرة سنة ٨١١ هـ/١٤٠٨ م.

ونظراً لأنه شغل وظيفة عسكر، عرف نظام الجيش المملوكي، ولما وقع في أسر تيمورلنك بالشام، وقف على ما عند المغول من نظام حربي وخطط وفنون عسكرية، وأشار إلى ما كان معروفاً عند المغول من طريقة لتعبئة

الجيش للقتال. ويشير إلى أنه ألّف الكتاب ليفيد منه الطلاب الذين يتلقون الفنون العسكرية في القلعة. وتناول المؤلف في الفصل الأول ما ينبغي اتخاذه من الحذر والتحرز من العدو، وشرح في الفصل الثاني الاستحكامات وأساليب الدفاع، بينما عالج في الفصل الثالث، استطلاع أخبار العدو، بإيقاد النيران على رؤوس الجبال، واستخدام الحمام الزاجل، والجواسيس، ومما هو ملحوظ في هذا الكتاب، إن المؤلف لم يشر إلى كبار المؤلفين في الفنون الحربية، أمثال نجم الدين الأحدب، ولا جين الحسامي، أو طيبغا أو محمد ابن منكلي، أو محمد بن عيسى الحنفي مؤلف كتاب السؤال والأمنية.

وقام لويس مرسييه سنة ١٩٢٢ في باريس بنشر كتاب حلية الفرسان وشعار الشجعان لابن هذيل الأندلسي، والحق به ثبتاً يضم ما جرى تصنيفه في البيطرة والبيزرة والفروسية، وأضاف ريتر إلى هذه المؤلفات ما فات مرسييه من المصنفات، وذلك في المقال الذي نقد فيه كتاب مرسييه، والمنشور في (Der Islam XVIII 1929).

- المسعودي: أبو الحسن علي. «مروج الذهب ومعادن الجوهر». بولاق: ١٢٨٣ هـ، ٢ مج.

ولد ببغداد من أسرة عربية، وشغف بالسفر منذ حداثته، فطاف بفارس، والهند، وسيلان، وسار بصحبة التجار إلى بحر الصين، وإلى زنزبار وعمان، وبلغ في طوافه بحر قزوين، وفلسطين والشام ومصر، ومات بالفسطاط سنة ٣٤٦ هـ/٩٥٦ م.

لم يكن يدفعه للسفر والرحيل ميله للمغامرة فحسب، بل الرغبة في الاستزادة من العلم، فأحاط بما كان معروفاً في زمنه من المعرفة، كالفقه وأصول الدين، والفلسفة والسياسة، فضلاً عن ملاحظاته وتجاربه أثناء رحله وترحاله.

وعلى الرغم من كثرة مؤلفاته، التي أوردها جويه في تصديره لكتاب التنبيه والإشراف (الجزء السادس من المكتبةالجغرافية)، والتي ضاع معظمها، فإن شهرة المسعودي جاءت من اشتغاله بالتاريخ(١٩).

وتضمّن كتابه في التاريخ، وهو المعروف بمروج الذهب، خلاصة ما كتبه في مؤلفه الضخم، أخبار الزمان، وكتاب الأوسط، ولم تصلنا منهما نسخ كاملة. وفرغ من تأليف مروج الذهب سنة ٣٣٦ هـ/٩٤٧ م، وراجعه في ٣٤٦ هـ/٩٥٦ م.

واستهل الكتاب بذكر الخليقة، وبعد عرض قيم قصير للأوضاع الجغرافية، للبلاد الواقعة على أطراف العالم الإسلامي، أخذ يناقش أخبار الملوك والأمراء السابقين على الإسلام، في الشرق والغرب، وفي البلاد العربية، وما كان عندهم من ديانات، وأسهب في التاريخ الأسطوري لمصر، وأخبار عجائبها. ثم جرى على النهج التقليدي في كتابه التاريخ الإسلامي، مبتدئاً بسيرة النبي ﷺ، ثم الخلفاء الراشدين، وأعقب ذلك بتاريخ الدولة الأموية والدولة العباسية، حتى سنة ٣٣٦ هـ. ويشير المسعودي في خاتمة كتابه، إلى أنه «أتى على أخبار كل عصر، وما حدث فيه من الأحداث، وما كان فيه من الكوائن، مع ما أسلف من ذكر البر والبحر والعامر منهما والغامر، والملوك وسيرها، والأمم وأخبارها». وإلى أنه تجشم كثيراً من التعب في الحصول على الروايات، وأنه لم ينتصر فيه لمذهب، ولم يتعصب لقول، ولا حكى عن الناس إلا مجالس أخبارهم.

ونشر هذا الكتاب في باريس مع ترجمة فرنسية، في ٩ أجزاء، بين ١٨٦١ ـ ١٨٧٧ م بعنوان: Les Prairies d' or.

وقام على هذا النشر: C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille.

وطبع بالقاهرة أيضاً سنة ١٣١٣ هـ، وعلى هامش ابن الأثير: الكامل، (بولاق، ١٣٠٣ هـ)، وعلى هامش المقريزي: نفح الطيب. القاهرة، ١٣٠٢ هـ، جـ ١ ـ ٣.

ـ مسكويه: أبو علي أحمد بن محمد. «تجارب الأمم وتعاقب الهمم». القاهرة، ١٩١٥ ـ ١٩١٦، ٣ مج.

(الجزء الأخير ذيل على كتاب تجارب الأمم، للوزير أبي شجاع، وتليه قطعة من تاريخ هلال الصابيء إلى سنة ٣٩٣ هـ).

كان جده مجوسياً ثم أسلم، لم نعرف إلا النذر اليسير عن حياته، وكل ما يصح معرفته عنه، إنه كان خازن كتب الوزير المهلبي، ثم ظفر بعطف الوزير ابن العميد، ثم ابنه من بعده، أبي الفتح، زمن عضد الدولة وصمصام الدولة بويه، وتقلد وظيفة بالري زادت من قدره ونفوذه. وعكف أول الأمر على دراسة الفلسفة والطب والكيمياء. واشتهر مسكويه بالأصالة والصدق فيما يورده من الروايات.

وكتابه في التاريخ المعروف بتجارب الأمم يتناول تاريخ الدولة العباسية منذ سنة ٢٩٥ هـ (خلافة المقتدر)، حتى سنة ٣٦٩ هـ، وأسهب في شرح أحوال الدولة في تلك الحقبة، وما كان من نزاع بين العناصر المختلفة، ووصف النزاعات الاستقلالية، والحروب مع الدول المجاورة، كالبيزنطيين، فضلاً عن اعتباره تاريخاً للدولة البويهية، ويعتبر من المصادر الأصيلة لهذه الفترة الحاسمة من التاريخ الإسلامي ولا سيما فيما يتعلق بالنظم الإدارية والمالية العسكرية. وتوفي سنة ٤٢١ هـ (١٠٣٠ م) وترجمه إلى الإنجليزية أيضاً في ٣ أجزاء مار جليوث وأمدروز، بعنوان:

«The Eclipse of the Abbasif Caliphate».

ونشر بلندن، ١٩٢٠ ـ ١٩٢١ م.

ـ المقريزي: أبو العباس أحمد بن علي بن القادر الحسيني. **«المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار»**. بولاق، ١٢٧٠ هـ ٢ مج.

كتاب عني فيه صاحبه قبل كل شيء بدراسة الخطط، حتى عرف بهذه التسمية حتى الآن، على أنه يظهر أن المقريزي اعتمد، إلى حد كبير في تأليف هذا الكتاب على كتاب صنفه قبله الأوحدي المؤرخ، فنقل منه دون أن يشير إليه أو يعترف بأخذه منه.

وصدّر المقريزي هذا الكتاب الكبير بمقدمة جغرافية تاريخية مسهبة، وتناول المدن والآثار المصرية القديمة والوسيطة بوصف دقيق مبتدئاً بالإسكندرية، وعني عناية خاصة بخطط الفسطاط والقاهرة، فجاء الجزء الثاني منه، وهو نصف الكتاب، ثبتاً زاخراً بأحوال القاهرة وأخبارها، وطرق المعيشة بأرجائها الواسعة في العصور الوسطى. فشرح ما تحتويه القاهرة من الخطط وما يقع بها من الآثار، فوصف الحارات والدروب والدور والحمامات والقيساريات والأسواق والأحكار والمناظر والقناطر والبرك والميادين والقلعة وما بها من منشآت، والجوامع والمساجد، والمعابد، والمقابر، وأرباب المذاهب الدينية المختلفة. وحرص المقريزي على أن يستند في وصفه إلى ما يرتبط به كل أثر من أساس تاريخي، فاحتوى كل فصل على ما يلائمه ويشاكله من الأخبار، فصار بهذا الاعتبار قد جمع ما تفرق وتبدّد من أخبار مصر. ولم يتردد المقريزي في تكرار الخبر إذا احتاج إليه، بطريقة يستحسنها الأريب ولا يستهجنها الفطن الأديب.

وقام «فييت» (Wiet) على نشر الكتاب نشراً علمياً، فأعاد طبع أجزاء منه في القاهرة في مطبعة المعهد الفرنسي للآثار المصرية ١٩١١ ـ ١٩٢٣، ونشر أيضاً بالقاهرة في أربعة أجزاء ١٣٢٤، ١٣٢٥ هـ.

ـ **هلال الصابيء**: أبو الحسن الهلال بن المحسن بن إبراهيم الصابيء.

«تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، وما تبقى من كتابه في التاريخ». بتحقيق H. F. Amedroz بيروت، ١٩٠٤ م.

ولد سنة ٣٥٩ هـ، وكان صابئاً كأهل بيته، ثم اعتنق الإسلام سنة ٣٩٩ هـ، وكانت أمه أخت المؤرخ الطبيب ثابت بن سنان بن قرة. كان كاتباً لفخر الملك أبي غالب محمد بن خلف. مات سنة ٤٤٨ هـ/١٠٥٦ م.

لم يبق من أعماله سوى ما نشره أمدروز، سنة ١٩٠٤ م، من أجزاء تشمل كتاب التاريخ، وهو عبارة عن تذييل لكتاب صهره ثابت بن سنان، ويعالج ما وقع من الأحداث بين سنة ٣٦٠ هـ، وسنة ٤٤٧ هـ. وما نشره أمدروز اقتصر على السنوات ٣٨٩ ـ ٣٩٣ هـ. وكان لهذا الجانب المنشور من القيمة ما أثار الأسى لما فقد منه. وعلى الرغم من أنه يعالج ما وقع من الأحداث في بغداد، فالواضح أنه أفاد من الوظيفة التي تقلدها، وهي كاتب الإنشاء، فيما توافر له من الوثائق الأصلية، وما ترامى إليه من الروايات، واستطاع أن يجمع الأحداث وينسقها في لغة سليمة وأسلوب رصين، وعبارة دقيقة.

أما كتاب الوزراء، فإنه، حسبما أشار المؤلف في مقدمه، ليس إلا تذليلاً على ما كتبه عن هذا الموضوع كل من الجهشياري المتوفى سنة ٣٣١ هـ، والصولي المتوفى ٣٣٥ هـ/٩١٦ م.

وهذا الجزء المطبوع من كتاب الوزراء يعالج الأفراد والأحداث الواقعة زمن وزارة ابن الفرات، والوزيرين اللذين خلفاه، وهما ابن خاقان، وعلي بن عيسى بن داود. ويشير المؤلف في المقدمة إلى أن الغرض، هو ذكر أخبار الوزارة في رواية متصلة غير منقطعة.

وظهرت طبعة جديدة لكتاب الوزراء، قام على تحقيقها ونشرها بالقاهرة سنة ١٩٥٨ الأستاذ عبد الستار فراج.

أما فيما يختص بالمكتبات الإسلامية، فمن المعروف أن الإسلام حض على العلم والتعلم. كما سبق أن أشرنا عند حديثنا عن التأريخ والتوثيق والفهرسة بأن المسلمين وعوا أهمية حفظ المواثيق والعهود والتاريخ. ومن البديهي القول أن المكتبات في الإسلام نشأت في المساجد، ذلك أن المسجد لم يكن مكاناً للعبادة فحسب، بل كان المسجد أيضاً معقد حلقات العلم واجتماع العلماء وتعليم أبناء المسلمين القرآن الكريم والتفسير والحديث وأصول العربية وأصول القراءة والكتابة. وكان لهذا الدور العلمي الأثر البارز في تكوين نواة المكتبة الإسلامية في داخل المسجد.

وكان منزل الرسول محمد (ﷺ) يضم مكتبة تتمثل بصحائف القرآن الكريم، وكان يجمع فيها ما يدونه كتّاب الوحي من التنزيل الحكيم. ثم نقلت الصحف من بيت الرسول الكريم ومن عند الصحابة الكرام إلى بيت أبي بكر الصديق (رضي الله عنه)، بعد أن جمعت في مصحف في عهد الصديق على يد زيد بن ثابت (رضي الله عنه) أحد كبار كتاب الوحي وحفاظه، ثم حفظت عند الخلفاء الراشدين إلى أن نسخها الخليفة عثمان بن عفان (رضي الله عنه) وأرسلها إلى الأقطار الإسلامية ثم ردها إليها[٢٠].

بالإضافة إلى ذلك، فقد كان لبعض الصحابة والتابعين مكتبات متواضعة في منازلهم مثل مكتبات: الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، وسعد بن عبادة الأنصاري، وعبد الله بن مسعود، وأسماء بنت عميس، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وابن عباس، وعبد الله بن عمر، وعروة بن الزبير، وعبد الله بن زيد الجرمي، والحسن البصري، وسواها من مكتبات إسلامية.

ومن الأهمية بمكان القول، أن العهود الأموية والعباسية والفاطمية شهدت تطوراً بالغاً في اقتناء الكتب والمخطوطات. وقد شجع الخلفاء على نسخ الكتب وتجليدها، وعلى تأليف المؤلفات الفقهية والأدبية والعلمية. كما شجعوا حركة الترجمة والنقل والبحث العلمي، وكان كل ذلك مدعاة لتطور الحركة العلمية وتطور المكتبات الإسلامية الخاصة والعامة. وقد روي أن مكتبة قرطبة الإسلامية ضمت أربعمائة ألف مجلد في فترة ازدهار الخلافة الأموية في الأندلس.

أما أهم المكتبات الإسلامية عبر التاريخ، فيمكن أن نشير إلى أهمها، ومنها على سبيل المثال: (٢١)

- **دار الحكمة**: أو بيت الحكمة، وقد أسسها هارون الرشيد (١٤٩ - ١٩٣ هـ) في بغداد، وكانت تضم مختلف المؤلفات والمصنفات العلمية. ثم أمدها ابنه المأمون من بعده بالمؤلفات والمصنفات الضخمة، حتى باتت هذه المكتبة الجامعة من أكبر خزائن الكتب في العصر العباسي. وظلت هذه المكتبة قائمة يستفيد منها طلاب العلم إلى أن استولى المغول على بغداد سنة (٦٥٦ هـ). وكانت هذه الدار قد أصبحت زمن المأمون أكاديمية بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة تحوي أماكن للدرس وأماكن لخزن الكتب وأماكن للنقل وأماكن للتأليف إلى جانب المرصد الفلكي والنشاط الفلكي المتعلق بالأكاديمية(٢٢).

- **دار العلم**: وهي مكتبة العبيديين بمصر، ألحقها الحاكم العبيدي صاحب مصر بدار الحكمة، التي أنشأها على غرار جامعات بغداد وقرطبة. وقد جمع في دار العلم كتباً كثيرة. وأقام عليها أمناء يسهرون على رعايتها، كما وفر للمطالعين ولطلاب العلم الحبر والورق والأقلام. وقد كانت هذه المكتبة

ـ الدار من أعظم الخزائن العلمية التي سبق أن عرفها العالم الإسلامي، وقد بقيت ذلك إلى أن انقرضت دولة الفاطميين بموت العاضد (ـ ٥٦٧ هـ) آخر خلفائهم.

ـ **مكتبة قرطبة:** من أهم المكتبات الأندلسية، مكتبة قرطبة التي أنشأها الأمويون، وهي مكتبة من بين مئات المكتبات العامة والمكتبات الخاصة. وقد بلغ أوج ازدهارها وتطورها في عهد المستنصر (٣٥٠ ـ ٣٦٦ هـ). وكان المستنصر حريصاً على تزويدها بمختلف المصنفات العلمية من مختلف أنحاء العالم الإسلامي. وذكر أنها ضمت بين ثناياها ما يقارب أربعمائة ألف مجلد.

ومن المكتبات الهامة في العالم الإسلامي: المكتبة الحيدرية بالنجف في العراق، مكتبة ابن سوار بالبصرة، خزانة سابور المعروفة باسم دار العلم، خزانة كتب الوقف بمسجد الزيدي ببغداد، مكتبة رامهرمز في مدينة رام هرمز وسواها من مكتبات أنشأها الخلفاء والسلاطين والفقهاء والأئمة. وكانت المدارس والمعاهد والمساجد قد ألحقت بها المكتبات، مثل مكتبة المدرسة النظامية ومكتبة المدرسة المستنصرية، ومكتبات مدارس دمشق، ومكتبة المدرسة الفاضلية في القاهرة، ومكتبات مدارس بيروت وطرابلس الشام، وفيما بعد مكتبات مدارس إستانبول.

وكانت المكتبات الإسلامية تقوم على نظام خاص يمكن تلخيصه فيما يلي: (٢٣)

ـ كانت أبنية المكتبات الإسلامية مستقلة عن سواها من الأبنية، مزودة بالنساخ وبالموظفين ومفروشة بالبسط والسجاجيد والستائر والرفوف، ومزودة بالحبر والمحابر والأقلام والأوراق.

- خصصت بعض الغرف للمطالعة والنسخ والترجمة، فيما خصصت غرف أخرى للمناظرة والبحث والاجتماعات والمحاضرات.

- ضمت بعض المكتبات أدوات فلكية وكرات أرضية وآلات موسيقية، وألحق ببعضها مراصد فلكية.

- كان لكل مكتبة المشرف الأعلى ويسمى الوكيل، وأمين المكتبة ويسمى الخازن، ومساعد ويسمى المشرف أو المناول.

- وقد تولى هذه المناصب خيرة العلماء، منهم على سبيل المثال: المؤرخ الشهير ابن مسكويه مؤلف كتاب «تجارب الأمم» وكتاب «التاج في الأخلاق» فقد كان خازناً لمكتبة عضد الدولة وبعض الأحيان خازناً لمكتبة ابن العميد. وكان الشريف المرتضى وكيلاً لمكتبة سابور بن أردشير. وكان أبو يوسف الإسفرايني أميناً لمكتبة المدرسة النظامية في بغداد وكان علياً بن أحمد بن بكري خازن دار الكتب النظامية. ومن أشهر من تولى أمر خزانة كتب المدرسة المستنصرية إثنان اشتهرا بأنهما من المؤلفين البارزين في زمانهما: الأول ابن الفوطي والثاني ابن الساعي تاج الدين علي بن أنجب الخازن.

- قام أمناء المكتبات الإسلامية بفهرسة مكتباتهم وتصنيفها وتنظيمها، بحيث يسهل تناولها واستخدامها. وقد شجع على ذلك المأمون نظراً لأهمية الفهرسة والتنظيم المكتبي. وكانت تحوي الفهارس عادة أسماء الكتب والمجلدات وأسماء المؤلفين، وأسماء الموضوعات، فالفهرسة الإسلامية بلغت من الدقة أن خصصت لكل موضوع فهرس خاص ومن بين فهارس المكتبات المعروفة، فهاس مكتبة الري، وفهارس مكتبة الحكم الثاني في قرطبة، وفهارس مكتبة وقف الجامع بمرو، وفهارس مكتبة المدرسة النظامية، وفهارس مكتبة المدرسة المستنصرية، وفهارس مكتبة قصر الخلفاء

الفـاطميين في القاهـرة، وفهارس مكتبـة عضد الـدولة في شيـراز، وفهارس مكتبة بخارى.

- خصص للمكتبات الإسلامية مالية خاصة للإنفاق على وجوهها المتعددة من رواتب للموظفين وأثمان الكتب والمخطوطات، وأثمان الورق والحبر والأقلام، وأكلاف المفروشات والأثاث وترميم وصيانة المكتبة وأثمان أدوية لرش الكتب بالمبيدات القاتلة للعث.

- اتبعت المكتبات الإسلامية نظام الإعارة الخارجية، التي اختلفت شروطها باختلاف الظروف واختلاف شروط ونظام المكتبة أو شروط الواقف. غير أن الإعارة الخارجية كانت أحياناً بدون مقابل، وأحياناً مقابل رهن ضماناً لإعادة الكتب. ويمكن إعارة الكتب لأشخاص موضع ثقة وأمانة لمدة أقصاها شهرين، ولكن الكتب النادرة أو النفيسة غالباً ما كان أمين المكتبة يمنع من إعارتها للخارج.

المدارس والجامعات

أما فيما يختص بنشأة المدارس والمعاهد والجامعات في الإسلام، فقد كانت في بدايتها عبارة عن مدارس بسيطة، ثم تطورت تطوراً بارزاً بتطور وتوسع الدولة الإسلامية والحاجة الملحة إلى العلم والعلماء. وقد تنوعت المدارس وتخصصاتها في البلدان الإسلامية، بحيث تخصصت بعضها في: القراءة والكتابة، الفقه، تلاوة القرآن الكريم، الآداب، الفلسفة، الطب، الهندسة، الفلك، الموسيقى والغناء، الرياضيات وسواها من العلوم، علماً أن بعض المدارس والمعاهد كانت تقوم بتدريس أكثر من علم. فإلى جانب مدارس المساجد وجدت أيضاً: كتاتيب الأطفال، مدارس التكايا والخانقاوات، مدارس الشيوخ والفقهاء والعلماء. ثم تطور وضع المدارس فأصبحت بمثابة جامعات كما كانت الحال في بغداد ودمشق والقاهرة وتونس وقرطبة وطليطلة. وأصبحت تتميز بعدة مميزات منها:[٢٤]

- وجود قاعة للمحاضرات.
- وجود مساكن للمدرسين والطلبة.
- وجود مرافق الخدمات كالمطابخ وغرف الطعام والحمامات.
- تعيين مدير ومشرف لإدارتها تبعاً لشرط الواقف أو السلطان أو الخليفة.
- تعيين أوقاف عليها تدر أموالاً لتصرف على أساتذتها وطلابها وعلى الخدمات المتنوعة.

ومن المدارس التي عرفها التاريخ الإسلامي، المدرسة التي بناها الإمام أبو حاتم البستي في بلدة «بست» عام ٣٤٥ هـ، والتي ضمت مكتبة ضخمة وغرفاً للطلاب.

وفي عام ٣٤٩ هـ شيد الشافعيون مدرسة خاصة في نيسابور، وفي عام ٣٦٢ هـ، بني في طهران مدرسة للإمام الحاتمي يدرس فيها فقه المذهب الشافعي. وفي عام ٣٩١ هـ أسس شجاع الدولة في دمشق المدرسة الصادرية، وفي عام ٣٩٣ هـ، شيد الإمام الإسماعيلي مدرستين في بغداد لتعليم المذهب الشافعي. وفي حدود عام ٤٠٠ هـ تأسست المدرسة الرشائية في دمشق لتعليم القرآن الكريم، وفي عام ٤٠٦ هـ قام فقهاء نيسابور ببناء مدرستين للوعظ والفقه والإرشاد. وقام الحسن بن عمار منتصف القرن الخامس الهجري ببناء مدرسة جامعة في طرابلس الشام على غرار دار الحكمة التي أنشأها الحاكم بأمر الله في مصر. وفي النصف الأول من القرن الخامس الهجري، بني الأمير سبكتكين الأمير الغزنوي المدرسة السعيدية وهو الذي بنى في دمشق عام ٥١٤ هـ المدرسة الأمينية، كذلك بنى أهل نيسابور المدرسة البيهقية عام ٤٥٠ هـ، المنسوبة للفقيه المؤرخ البيهقي.

وبالرغم من وجود هذه المدارس وسواها، غير أن المؤرخين أجمعوا على أن أول من أسس المدرسة بمفهومها الشامل في الإسلام هو نظام الملك

وزير السلاجقة الشهير في النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة (١٠٦٥ م)، وهي المدرسة التي عرفت باسمه والتي بناها في بغداد في عام ٤٥٧ هـ[٢٥]. والسبب في اعتبار «المدرسة النظامية» أول مدرسة في الإسلام، هو أن نظام الملك جعلها مؤسسة علمية رسمية تقوم بها الدولة وتنفق عليها وعلى أساتذتها وطلبتها، وجعلتها نموذجاً لمدارس أخرى أوجدتها في أصبهان ونيسابور والري ومرو وبغداد ذاتها. وذكر بأن نفقات بناء المدرسة النظامية في بغداد بلغت ما يقارب ستين ألف دينار. وكان لنظامية بغداد شأن علمي كبير، حيث تخرج منها جماعة من رجال العلم والفقه، ساعدوا فيما بعد على تطور العلوم وتطور الحركة المدرسية والجامعية في العالم الإسلامي. ومن أساتذتها الرواد الأئمة: الشيخ أبو إسحق الشيرازي، الإمام أبو نصر الصباغ، أبو حامد الغزالي، والسهروردي وسواهم.

وقد وصف هذه المدرسة الرحالة المسلمون أمثال: ابن جبير، وابن بطوطة، وحمد الله المستوفى، وابن الفرات، واعتبروها من أهم المدارس الإسلامية نظاماً وتعليماً.

هذا وقد ضمت المدرسة النظامية مكتبة على غاية من الأهمية ضمت أكثر من ستة آلاف مجلد. ومن المدارس الهامة في بغداد المماثلة للمدرسة النظامية «المدرسة المستنصرية» التي عرفت باسم مؤسسها الخليفة المستنصر بالله العباسي، التي بدأ العمل في بنائها عام ٦٢٥ هـ وتكامل البناء الرئيسي للمدرسة سنة ٦٣١ هـ. وبلغت من الأهمية والشأن مما دعا المؤرخين المعاصرين لتلك الفترة للإشادة بنظم التعليم فيها وأساليبها وبمكتبتها الرائعة.

وتعتبر دار الحكمة في القاهره ـ إلى جانب الجامع الأزهر ـ من بين المؤسسات التربوية التي يمكن إدخالها في إطار الأكاديميات العلمية، فقد حرص الحاكم بأمر الله الفاطمي على تأسيس القاهرة وجعلها عاصمة للعلم والثقافة والحضارة تنافس بغداد وقرطبة ودمشق. ثم أسس دار الحكمة عام

(٣٩٥ هـ ـ ١٠٠٥ م) فجعلها مركزاً أكاديمياً للبحث العلمي وللمناظرات والتدقيق في مجالات ثقافية متنوعة، فهي إلى جانب كونها مكتبة ضخمة، فقد كانت أكاديمية تضم قاعات للمحاضرات ولبحث الشؤون العلمية والفقهية. وبالرغم من أن هذه الأكاديمية اهتمت كثيراً بتدريس الدعوة الفاطمية وأصولها، غير أن آثارها الفكرية تعدت هذا النطاق إلى المجالات العلمية الأخرى، ومما يدل على ذلك فهرسة مكتبتها التي قسمت إلى عدة أقسام علمية منها:

- قسم الفقهاء.
- قسم لقراء القرآن الكريم.
- قسم للمنجمين.
- قسم للنحويين.
- قسم للأطباء.

وكانت هذه الأقسام مدعاة وسبباً لوجود تجمع علمي بارز وسبباً لوجود المناظرات العلمية بين مختلف فقهاء المذاهب ومختلف العلماء. وكانت هذه المناظرات والمحاضرات تشكل دروساً لمختلف الطلاب والمشاركين فيها. ومن بينها المحاضرات التي ألقاها أبو نصر هبة الله بن موسى بن أبي عمران وقد جمعت في كتاب تحت عنوان «المجالس المؤيدية» وكانت تضم ثمانمائة محاضرة في علوم دينية وأدبية وسياسية. ومن بين المحاضرات التي كانت تلقى أحياناً بين يدي الخليفة محاضرات وندوات عن الرياضيات والحساب والمنطق والفقه والطب، ومن بين المحاضرين الفقيه عبد الغني بن سعيد وسواه. غير أن تجاوز المناظرين وخروج المناظرات عن أهدافها العلمية إلى أهداف تقسيمية وبعد أن كثرت فيها المشاجرات والصدامات، أمر الملك الأفضل الوزير الفاطمي إلى إغلاق هذه الأكاديمية في أوائل القرن السادس الهجري.

والحقيقة فإن الأكاديميات أو الجامعات كانت تتمثل أحياناً بمراكز العبادة، ويأتي في مقدمتها الجامع الأزهر وجامع الزيتونة، بالإضافة إلى آكاديمية مراغة في أذربيجان التي كان برأسها محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي. وقد حوت معهداً علمياً ومرصداً للدراسات الفلكية ومكتبة ضخمة ضمت أربعمائة ألف مجلد. وقام بالإشراف عليها علماء في الرياضيات والفلك والطب والمنطق والفلسفة والفقه. وقد انتشرت هذه الأكاديميات والمكتبات الإسلامية في مختلف المناطق الإسلامية وفي مختلف العصور، في المغرب العربي والأندلس ودمشق وبغداد والبصرة والقاهرة وحلب وطرابلس الشام وخراسان وشيراز ومرو وسابور وسواها.

فقد كان جامع قرطبة أكبر جامعة إسلامية تدرس فيها العلوم الدينية واللغوية، ويفد إليها طلاب المسلمين من مختلف المناطق للدرس والتحصيل العلمي. وقيل بأن الراهب جيربير (البابا سلفستر الثاني فيما بعد) كان قد أتم دراسته في جامع قرطبة[٢٦].

أما فيما يختص بالجامع الأزهر، فقد وضع أساسه يوم الأحد الموافق ٣ نيسان (إبريل) عام ٩٧٠ م (٣٦٠ هـ)، وقد تم بناؤه في ٢٤ حزيران (يونيه) عام ٩٧٢ م، (٣٦٢ هـ)، وفي عام ٩٨٨ م (٣٧٨ هـ) أصبح العلماء يؤمونه من كل حدب وصوب، ومنذ هذا التاريخ أصبح هذا الجامع من أهم الجامعات الإسلامية على الإطلاق على قول «ستانلي لينبول» (Stanley Lane - Poole) في كتابه «سيرة القاهرة» (The Story of Cairo)[٢٧].

ومن الأهمية بمكان القول أن هذا الجامع ـ الجامعة بدأ يستقطب عدداً وفيراً من طلاب العلم من مختلف البلدان الإسلامية، يتلقون دروساً في مختلف فروع الثقافة الإسلامية مثل: القرآن الكريم، والحديث الشريف، والتفسير والفقه والقواعد وعلم العروض والمنطق والبلاغة والجبر وما إلى ذلك. وإلى عام ١٩٠١ م كان يرتاد الجامع الأزهر أكثر من تسعة آلاف

طالب، يتلقون علومهم على (٢٣٩) مئتين وتسع وثلاثين من الأساتذة. وكان هؤلاء الطلاب يتعلمون مجاناً، وكان الطلاب من مختلف البلدان لا يتلقون العلم مجاناً فحسب، بل كان يؤمن لهم الإقامة والمأكل والملبس من الأموال الموقوفة.

والواقع فإن الثقافة الأزهرية كانت مثالاً طيباً للعلم وللتعليم الحر الذي فتح أبوابه لمختلف الطبقات والجنسيات، بحيث كان له الأثر الفاعل في مختلف البلدان الإسلامية ولا يزال[٢٨].

الهوامش

(١) كلمة «موسيون» باليونانية تعني: مكان الموساي أي ربات المعرفة، وموساي هن بنات الإله زيوس والآلهة منيموسوني آلهة الذاكرة.

(٢) أنظر: السخاوي: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ص ٦.

(٣) جب (كب) (H. Gibb): علم التاريخ، ص ٢٦ - ٢٧.

(٤) للمزيد من التفصيلات انظر كتاب: د. لطفي عبد الوهاب يحيى: العرب في العصور القديمة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٨.

(٥) هناك دراسة قيمة للدكتور عمر فروخ حول العلاقة بين الإسلام والتاريخ تجيب على تساؤلات عديدة، وهي تحت عنوان: الإسلام والتاريخ (الإسلام في نظره إلى الله والإنسان والمجتمع والتاريخ)، كما يمكن الاطلاع على كتاب د. محمد رشاد خليل: (المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره)، وفيه موضوعات عديدة حول المنهج والمصادر والشروط والتفسير المتعلقة بدراسة المنهج التاريخي الإسلامي. أنظر أيضاً: د. عثمان موافي: (منهج النقد التاريخي الإسلامي والمنهج الأوروبي) ود. فرانتز روزنثال: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي.

(٦) السخاوي، المصدر السابق، ص ٥٠.

(٧) أنظر: د. عبد العزيز سالم: التاريخ والمؤرخون العرب، ص ٦ - ٧.

(٨) أنظر: الدليل البيلوغرافي للقيم الثقافية العربية (قسم التاريخ).
أنظر أيضاً كتابنا: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ١٧١ - ٢٠٧.
أنظر أيضاً كتابنا: مقدمة في مناهج البحث التاريخي، ص ٢٧٧ - ٣٣٠.

(٩) لا بد من الإشارة إلى أن أكثر الكتب التاريخية والجغرافية والتراثية عامة قد أعيد نشر بعضها أو أكثرها سواء في بيروت أو دمشق أو القاهرة.

(١٠) خلافاً لما جاء في الدليل البيلوغرافي، فإن المستشرق الفرنسي «دي سلان» قام بتحقيق وإخراج كتاب ابن الأثير الموسوم باسم «التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية» بالموصل، وصدره بعنوان «تاريخ دولة الأتابكة ملوك الموصل» وطبع في باريس عام ١٨٧٦، غير أن كثرة الأخطاء الواردة فيه وقلة نسخه المطبوعة، دعت الأستاذ عبد القادر أحمد طليمات إلى إعادة تحقيقه ونشره في القاهرة عام ١٩٦٣.

(١١) توجد دراسة متخصصة يمكن العودة إليها بتفصيل عن المصادر الأصلية الأندلسية والمغربية للأستاذ الدكتور أحمد مختار العبادي منشورة في كتابه: في تاريخ المغرب والأندلس، ص ٥٢١ ـ ٥٧٧، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٢. وفي: محاضرت في الحضارة الإسلامية (نظم الحكم والإدارة في المغرب والأندلس) ص ١٤٥ ـ ١٨٩، دار النهضة العربية (كريدية إخوان) بيروت ١٩٧٨.

(١٢) ظهرت طبعة جديدة للكتاب في بيروت عام ١٩٨١ عن الدار المتحدة للنشر.

(١٣) ظهرت طبعة جديدة للكتاب في بيروت عام ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م عن دار مكتبة الهلال، مع مقدمة عن البلاذري وحياته وشيوخه، غير أن الطبعة الجديدة غير محققة.

(١٤) للسخاوي كتاب آخر مهم تحت عنوان «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ» ويبحث في أصل التاريخ وتعريفه والفرق بينه وبين بعض العلوم الأخرى وموضوعات عديدة متصلة بالتاريخ. وقد نشر مجدداً في بيروت عام ١٩٨٣ عن دار الكتاب العربي.

(١٥) الإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (المتوفى ٩١١ هـ) كتباً أخرى في مقدمتها كتاب «تاريخ الخلفاء» حققه الأستاذ محمد محيي الدين عبد الحميد، وطبع للمرة الأولى في القاهرة ١٣٧١ هـ ـ ١٩٥٢ م عن مطبعة السعادة بمصر والمكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة.

(١٦) أعيد طبع أجزاء «تاريخ الأمم والملوك» في بيروت والقاهرة أكثر من مرة وعن أكثر من دار نشر.

(١٧) أعيد تصوير نسخة القاهرة، وأصدرت في بيروت عام ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م عن دار الثقافة، مع مقدمة للمحقق أ. د. محمد مصطفى زيادة، ومقدمة للمحقق الناشر أ. د. السيد الباز العريني، وقد تضمن الكتاب أسلوب المسلمين في الإدارة المحلية الإسلامية ونظام الحسبة والمحتسب ومراقبة شؤون الأسواق والصيادلة والأطباء والصاغة والأساتذة والخبازين "بياطرة والعطارين والنحا[illegible] رالحدادين ومختلف المهن وال[illegible] ات.

(١٨) [illegible] ام عماد الدين محمد بن محمد بن حامد الأصفهاني كتاب تاريخي هام تحت عنوان «تاريخ دولة آل سلجوق» وقد اختصره الشيخ الإمام الفتح بن علي بن محمد البنداري الأصفهاني. وقد حرصت دار الآفاق الجديدة في بيروت على إعادة طبعه ونشره، وكانت الطبعة الثالثة الصادرة [illegible] د للعام ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م.

(١٩) ظهرت نسخة مصورة في بيروت لكتاب «التنبيه والإشراف» عام ١٩٦٥ عن مكتبة خياط.

(٢٠) أنظر: د. محمد عجاج الخطيب: لمحات في المكتبة والبحث والمصادر، ص ٣٦.
(٢١) أنظر: د. محمد عجاج الخطيب، المرجع السابق، ص ٣٩ ـ ٤٤.
(٢٢) د. محمد ماهر حمادة: المكتبات في الإسلام، ص ٥٣.
(٢٣) أنظر: د. محمد ماهر حمادة، المرجع السابق، ص ١٤٨ وما يليها، د. محمد عجاج الخطيب، المرجع السابق، ص ٧٣ وما يليها.
(٢٤) أنظر: د. حسن شميساني: مدارس دمشق في العصر الأيوبي، ص ١١ وما يليها.
(٢٥) أنظر: د. محمد ماهر حمادة: المكتبات في الإسلام، ص ١٣٥، د. حسن شميساني، المرجع السابق، ص ١٣.

(٢٦) د. السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٣٨٢.
(٢٧) ستانلي لينبول: سيرة القاهرة، ص ١٢١.
(٢٨) للمزيد من التفصيلات حول تاريخ الجامعات الإسلامية، أنظر: د. سعيد عبد الفتاح عاشور: بحوث ودراسات في تاريخ العصور الوسطى (بحث: التعليم العالي في العصور الوسطى دراسة مقارنة بين العالمين الإسلامي والمسيحي) ص ٤٣٣ ـ ٤٨٣.

الفصل الحادي عشر

فنون النحت والنقش والتصوير

نبذة عن النحت والنقش والتصوير قبل العرب والإسلام

إن الشعور الإنساني كان سبباً من أسباب نشوء النحت والنقش، وزاد في أهمية هذه النقوش المعتقدات الدينية والمظاهر الطبيعية والإنسانية وحتى الحيوانية. ولذا فقد نشأت هذه العلوم والفنون منذ عصور سحيقة فارتبطت بالمفاهيم الإنسانية والمعتقدات الدينية.

فقد عرفت مصر منذ فترة مبكرة هذا الفن الذي أصبح علماً من العلوم القائمة على أسس وقواعد صحيحة نظراً لكثرة الاشتغال بالعمارة والهندسة ونظراً لارتباط النحت بهما. فمن الملاحظ أن القصور الملكية والمعابد وحتى المدافن الكبرى نقشت ونحتت عليها الكثير من الرسوم ومن بينها: رسوم تمثال أمنون ومعبد حتشبوت ومعبد أبي سنبل ومعبد أمنوفيس ورعمسيس وتوت عنخ آمون، كما وجدت بعض النقوش عند مداخل الإهرامات الثلاث، ومن يطلع على أعمدة الكرنك يرى بوضوح النقوش والنحت التصويري المرتبط بالمفاهيم الدينية والإنسانية المصرية، وقد وجدت في معبد الكرنك صفوف عديدة من الأسود المنحوتة وضعت عند مداخل المعبد.

والواقع فإن النقش يعتبر من العلوم والفنون المزدهرة عند المصريين، لأن هذه النقوش والمنحوتات تدل على الآلهة والإنسان معاً، وكان المصري يرى ضرورة استمرار مفاهيمه ومعتقداته في هذه النقوش الصخرية التي لا تزول بعكس الإنسان الذي يزول جسده. وظهرت هذه الاتجاهات بوضوح في

تمثال أبو الهول في منطقة الجيزة والتماثيل الأربعة عند مداخل المعبد على غرار معبد آمنون في طيبة. وتميزت هذه النقوش بقياسات دقيقة تتناسب الإنشاءات الهندسية الضخمة.

كما تطور فن النقش في بلاد ما بين النهرين بتطور فن الهندسة والعمارة، وبدون أدنى شك فإن للمعتقدات الدينية أثراً بارزاً في وجودها وتطورها أيضاً، ولم تكن النزعة الجمالية في البدء هي المحرك الأساسي لهذا الفن، لأن بعض النقوش وجدت في المخابىء، أو مطمورة تحت الأرض. وكانت منحوتات الأشخاص والملوك تهدف إلى إحياء ذكرى هؤلاء على الدوام ولكي تؤمن الآلهة الحراسة لهم.

ولم يهتم الفنان بجسم الإنسان اهتماماً كلياً ولم يول إبراز أطرافه أو أتباع مبدأ العري في نقوشه، بل ركز فنه على الثياب التي أظهرها بدقة متناهية وهي عادة جلباب طويل، باستثناء ألبسة رجال المهن التي تتطلب جلباباً قصيراً مثل عمال وجنود البحر، وقد أظهرت لوحة الملك البابلي ميليشباك الثاني وهو يضع ابنته تحت حماية الآلهة (١٢٠٠ ق. م) فن النقش الناتىء للأشخاص وللجلباب الطويل الذي يلبسونه، كما ظهرت فيه نقش الهلال والنجمة المثمنة والقرص، كما أظهرت لوحة قصر قصر خورساباد (٨٠٠ ق. م) نقوشاً ناتئة لعدد كبير من الزوارق والسفن والعمال البحريين بزيهم القصير.

وازدهرت النقوش في العهد الأشوري بشكل ملحوظ الذي تعاطاه النقاشون على لوائح أو على أوان أو على حصى، وقد وجدت آلاف الأمتار من هذه النقوش لا سيما في قصور سرجون الثاني. وعبرت هذه النقوش الناتئة عن تقارير انتصار الملوك على الأعداء. وقد وجدت على بعض النقوش الحجرية خاتماً بمثابة توقيع الفرد على المعاملات، والخاتم يشير إلى أن لصاحبه منزلة اجتماعية رفيعة أما الأحجار المستخدمة فهي أحجار: اللازورد والعقيق وحجر الحية وحجر الدم.

كما أوضحت الدراسات الأثرية لبلاد اليونان عن وجود أعداد كبيرة من التماثيل والمنحوتات، ويذكر بأن ألفي تمثال تقريباً انتصبت في «ثرموس» المركز الديني والسياسي للاتحاد الأيتولي. ويكفي الإشارة إلى غنى بلاد اليونان بالتماثيل أنه بعد فتح الرومان لمقدونيا ولبلاد اليونان، عرضت أثناء احتفالات النصر (٧٨٥) تمثالاً من البرونز و(٢٣٠) تمثالاً من المرمر و(٢٥٠) عربة مليئة بالتماثيل واللوحات والأواني الذهبية والفضية والعاجية.

وازدهر فن النقش في اليونان بدرجة ملحوظة، وكان أشهر النقاشين «ليسيبوس» الذي بدأ نشاطه قبل الإسكندر، ثم أصبح النقاش الرسمي له، كما أنه نحت ونقش تمثالاً هاماً للإسكندر نفسه المعروف بتمثال «هرميس أزارا».

ووجدت في بلاد اليونان الكثير من التماثيل الأخرى ومنها تمثال ڤينوس وآله ساموتراس وتماثيل أفروديت التي لم تكن صناعتها سوى حجة لتعرية جسم المرأة. كما تميز النقش الهليني من جهة أخرى بالواقعية وبالإضحاك والبراءة أحياناً على غرار النقوش التي اتخذت الولد موضوعاً لها، ومنها مصارعته للأوزة أو تصوير صغار آلهة الحب. وفي الوقت نفسه وجدت تماثيل لأقزام ولراقصين وراقصات مضحكون، ولفلاحين وعمال وعبيد وللآلهة أفروديت.

أما فيما يختص بفن الرسم والتصوير فيمكن الحديث عن أبلليس الكولوفوني الذي استدعاه فيليب المقدوني ليكون مصور البلاد المقدوني. وقام أبلليس برسم عدة صور للإسكندر لا سيما التي وضعت في معبد أفسوس، وفيها يمسك الإسكندر صاعقة بيده. على أن أشهر صور أبلليس صورة أفروديت التي سبق أن أشرنا إليها، حيث صورها وهي خارجة من البحر تعصر شعرها، واستمرت هذه الصورة لمدة ثلاثة قرون مؤثرة على حجاج معبد أفروديت ومستولية على مشاعرهم.

ومما يلاحظ أنه بعد احتلال الرومان لبلاد اليونان نقلوا الكثير من التحف الفنية إلى روما واستخدموها في تزيين المعابد الرومانية.

والملاحظ أن من مميزات الفن الهلليني الميل إلى تصوير الأشخاص وإن كانت وجدت لوحات لحيوانات وأشجار ومناظر طبيعية. كما وجد الكثير من التماثيل النصفية أو الكاملة لهوميروس وديموستنيس وسوفوكليس وأرسطو وأفلاطون. وأصبح للتماثيل النصفية خاصة تجارة رائجة لا سيما تماثيل عن الشخصيات المعروفة، واتسعت هذه التجارة ـ بعد المنافسة على شراء التماثيل إلى أوروبة الشرقية وأوروبة الغربية وآسية ـ غير أن أروج تجارة بين تجارات ذلك العصر كانت تجارة تماثيل الآلهة والآلهات والأبطال، نظراً للحاجة الملحة والمستمرة إلى هذه التماثيل لا سيما في المعابد والقصور.

أما النحت والتصوير الهلليني (الهلينستي) في روما فإن الحروب الرومانية ضد اليونان كانت من أهم الأسباب لدخول الفن الهلليني إلى روما، وجرت خلالها عمليات سرقة ونقل التحف اليونانية إلى روما. وكانت أولى مراحل السرقة والنهب في العام ٢١٢ ق. م عندما نهب كلوديوس ماركللوس مدينة سيراكيوز التي كانت مليئة بالتماثيل اليونانية. وفي هذه العمليات ذاتها قتل أرخميدس خلال نهب مدينته.

وفي العام ٢٠٩ ق. م استولى فابيوس كونكتاتور على مدينة تارنت ونهبها، وفي عام ١٨٧ ق. م عاد جنايوس فانليوس من رحلة طويلة في سوريا والأناضول ومعه غنائم كثيرة. وفي عام ١٦٨ ق. م نقل إيميلوس بولوس المقدوني مكتبة بريسيوس وتحفه الفنية إلى روما. وفي عام ١٤٦ نهبت مدينة كورنثا على يد بوميوس الذي باع الكثير من التحف لملك برجامة وأحضر القسم الأكبر إلى روما. وجرت الكثير من حوادث نهب الفن اليوناني ونقله إلى البلاد الرومانية وإلى خارج اليونان.

والجدير بالذكر أن القادة الرومان تأثروا بالفن اليوناني الذي سرقت الكثير من نماذجه، فبدأوا بتشجيعه لصناعته في بلادهم، كما أن الفنانين اليونانيين الذين بقوا في أثينا وجوارها لاقوا تشجيعاً هاماً من الرومان. وأصبحت روما أفضل سوق لرواج الفن اليوناني خاصة بعد انهيار موقع أثينا. فالفنان أركيسيلاوس قام بصناعة الكثير من القطع الفنية الهامة وبينها تمثال للقائد فارو وليوليوس قيصر الذي وضع لتزيين المعبد الذي أنشأه يوليوس عام ٤٦ ق. م.

والواقع فإنه من الصعب الفصل بين الأعمال الفنية التي قام بها نحاتون يونانيون في أثينا وبين الأعمال التي قام بها النحاتون اليونانيون في روما. كما أن الخصائص الفنية الرومانية أصبحت أكثر انتشاراً ولكنها لم تستطع محو الأسلوب اليوناني أو أن تطغى عليه قبل عصر أغسطس قيصر. كما أن النحاتين اليونانيين والرومانيين في العصر الجمهوري الروماني كانوا تحت التأثير اليوناني. وكان تأثير النحت اليوناني في روما شائعاً أكثر من تأثير الأدب اليوناني على الأدب الروماني.

وأصبحت روما أكبر مجمّع للفن اليوناني، وبسبب هذا الفن نشأ تجار ووسطاء مختصون، وبلغ من تعدد وتنوع التحف الفنية اليونانية أنه أصبح باستطاعة أي شخص وأية مدينة أرادت تجميل معابدها أو قصورها أن تحصل على تحف جاهزة في المتاجر الرومانية. كما ازدادت ميول اليونان والرومان نحو الصور الفردية المنحوتة سواء أكانت تماثيل نصفية أم كاملة.

ونظراً لاستمرار المؤثرات اليونانية في الفن الروماني فإن الفنان الروماني لم يستطع التخلص بسهولة من تلك المؤثرات، مما أدى إلى تأخر ظهور فن روماني خالص.

ووصل فن النحت اليوناني إلى كل العناصر الفنية بما فيها فن العمارة

الروماني، ففي بداية القرن الثاني ق. م. أدخل الرومان طرازين معماريين جديدين هما: البازيليكا[1] وقوس النصر وقد تأثرا بالفن اليوناني.

فن النحت والنقش والتصوير عند العرب والمسلمين

عرف العرب قبل الإسلام حضارات متعددة ومتنوعة في شبه الجزيرة العربية واليمن والشام، غير أن الحضارة العربية شهدت تطوراً وإنجازات قيمة بعد الإسلام. وكان لتوسعات الدولة الإسلامية واحتكاك المسلمين بالشعوب الأخرى، الأثر الواضح في التمازج الحضاري وفي الأخذ والعطاء. ومن بين الفنون التي مارسها المسلمون فنون النحت والنقش والتصوير، وقد استبعدوا منها نحت ونقش وتصوير الآدميين، واقتصر نشاطهم الفني على نقش النباتات والحيوانات وأشكال الكواكب والنجوم، علماً أن تلك النقوش نقشت على الأواني النحاسية والفضية وعلى الأدوات الخشبية وطرزت على السجاجيد، وقد استثمر الفنان المسلم كل الإمكانات المتاحة في سبيل تجسيد فنه وعلمه.

وبدت طلائع الفنون الإسلامية في العهد الأموي، تتمثل في القصور والمساجد والمنازل والأثاث والأواني والنقود والبسط والسجاجيد وسواها. ثم تطورت هذه الفنون بشكل واضح في العهود العباسية والفاطمية والأيوبية والمملوكية والعثمانية.

وظهرت النقوش والنحت والتصاوير غير الآدمية في العمارة الإسلامية الممثلة في: [2]

- المباني الدينية وتشتمل على: الجوامع، المساجد، المدارس الدينية، الخانقاوات، التكايا، المدافن، المشاهد، الزوايا، والمصليات.
- مباني الخدمات وتشتمل على: البيمارستان، الوكالة، الخان، القيسارية، الأسواق، والحمامات.
- المباني السكنية وتشتمل على: القصور، المنازل، والربوع.

ـ المباني الدفاعية وهي: الأسوار، القلاع، الحصون، والرباط.

ومن يطلع أو يدرس جوانب المساجد الإسلامية يدرك مدى تطور الفنون المعمارية فيها سواء في الصحن أو الشرفات أو المحراب أو المآذن أو الميضأة أو المداميك والعقود أو المقرنصات أو المنابر الخشبية أو الرخامية أو الدكة.

ويلاحظ بأن الزخارف النباتية المتشابكة أو أوراق وسيقان الكرمة أو سعف النخيل كانت تظهر على بعض جوانب المسجد لا سيما الجوانب الخشبية كالأبواب والنوافذ والمنابر. كما استخدمت أشكال شجر النخيل. ومن أقدم الأمثلة للزخارف النباتية نراه في المسجد الأقصى. والزخرفة «الأرابسك» تعتمد على التكرار، بأيقاع منتظم، ويحصل على التباين بواسطة تغير النور والظل وباختلاف الكثافة في الزخرفة. ومن أقدم الزخارف الأرابسك نجده في جامع عمرو بن العاص في القاهرة ١٨٤ هـ ـ ٨٠٠ م. وقد استعملت الزخارف الأرابسك في زخرفة بطينات العقود وحولها، وفي تغطية فتحات النوافذ، وكذلك في زخرفة بلاطات دورة شرفات المآذن.

أما أقدم الزخارف الهندسية الإسلامية، فتظهر في جامع ابن طولون على بطينة العقود بالجهة الجنوبية الغربية المطلة على الصحن. وقد تعمد هذه الزخارف على التعامل بالخطوط لتكون مسطحات متداخلة.

أما فيما يختص بالرسوم والتماثيل، فإن الإسلام حرّم عمل التماثيل وطالب باجتنابها، وقد ورد في القرآن الكريم هذا النهي بقوله عز وجل:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[3] وجاء في القرآن الكريم الكثير من الآيات التي تؤيد العمل ضد الأصنام، كقوله عز وجل:

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴾[4]

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّىٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾[5]

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ * وَتَٱللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَٰمَكُم بَعْدَ أَن تُوَلُّوا۟ مُدْبِرِينَ ﴾[6].

ومن خلال هذه الآيات يتبين بأن الإسلام حرم بصورة أو بأخرى صنع الأصنام أو التماثيل الدالة على الوثنية، ولهذا نرى أن الفنان المسلم تجنب صنعها ونقشها ونحتها على لوحاته، بالإضافة إلى أن الرسول محمد (ﷺ) شجع على اجتنابها واجتناب تصويرها.

وبالرغم من أن بعض المراحل الأموية والفاطمية والمملوكية شهدت تصاوير آدمية وحيوانية، انطلاقاً من مبدأ ثبات المسلم على إيمانه وعدم تأثره برؤية التصاوير والتماثيل، غير أن تلك التصاوير والنقوش لم تمثل ظاهرة عامة في المجتمعات الإسلامية أو لدى النقاشين المسلمين، علماً أن الذي قام بها هم المسلمون من غير العرب.

هذا وقد شكلت الآيات القرآنية والخطوط العربية على المساجد والقصور والدور، مظهراً فنياً وحضارياً، بل مثلت فعلاً آيات فنية نظراً لجمالها وروعتها.

أما التكسيات الرخامية، فقد استخدمها الفنان المسلم في المسجد الأموي في عهد الخليفة الوليد، وفي قصر عمرا (٩٤ ـ ٩٧ هـ، ٧١٢ ـ ٧١٥ م) واستعمل الرخام في تكسية حوائط القصور الطولونية والفاطمية في مصر، وفي مدافن قلاوون (٦٨٣ ـ ٦٨٤ هـ، ١٢٨٤ ـ ١٢٨٥ م).

ووجدت الفسيفساء وعليها أشكال وصور هندسية بين عقد محراب مدفن الصالح نجم الدين أيوب والجفت الذي يحيط به، وكذلك بمدفن شجر الدر.

وفي مدرسة نور الدين في دمشق، وفي جدران جامع عمرو. كما استخدم المسلمون الأرضيات الرخامية والموزاييك كما في المسجد الأموي وفي القصور الطولونية والفاطمية وفي بيمارستان قلاوون.

أما فيما يختص بالقباب الإسلامية، فقد استعملت زخارف متعددة على سطحها الخارجي سواء من الطوب أو من الحجر. وغلب في القباب من الطوب استخدام زخارف دائرية القطاع (فصوص) بينها مثلث. أما بالنسبة للقباب الحجرية، فقد استخدمت دالات لزخرفة السطح الخارجي، ونرى مثالاً لذلك في قبة مدرسة محمود الكردي (٧٩٧ هـ، ١٣٩٥ م) وقبة خانقاه فرج بن برقوق (٨٠١ ـ ٨١٣ هـ، ١٣٩٩ ـ ١٤١١ م) وقبة مدفن جامع المؤيد ومدفن الأشرف أينال ومدفن برسباي البيجاسي وقبة بيبرس الخياط وكلها في مصر.

وفي خلال القرن الخامس عشر الميلادي استعملت أشكال هندسية أو زخارف نباتية في زخرفة السطح الخارجي للقباب كما في المدرسة الجوهرية بالجامع الأزهر. هذا وقد استخدمت أيضاً القباب الخشبية التي وجدت في بداية الإسلام في قبة الصخرة في القدس وفي قبة الإمام الشافعي في القاهرة.

أما الأبواب والنوافذ فقد برع الفنان المسلم في تبيان مظاهرها الجمالية، فقد صنعها عادة من خشب الجوز، وعمل على تغطية الأبواب الخارجية أو المداخل بصفائح من البرونز المخرَّم المرصع بأشكال نباتية أو هندسية. ويوجد نوع آخر مغطى بالحشوات النحاس المكفت بالفضة، كما هو الحال في باب مدرسة السلطان حسن، وباب مدرسة السلطان برقوق في مصر. أما أبواب الخزائن فتشكل بأشكال هندسية وتطعم بالسن والزرنشان والأصداف.

ومن ناحية أخرى فقد أظهر الفنان المسلم شهرة في صناعة البسط والسجاجيد التي كان للفرس السبق في ميدانها، لا سيما النوع المعروف باسم

«السوسنجرد». ففي العهد الأموي انتشرت هذه الصناعة القائمة على النسيج المزخرف بالصور النباتية والأزهار مزوقة بسائر الألوان التي كانت تعطيها جمالاً ورونقاً. واستمر هذا النوع من السجاد قائماً في العصر العباسي، مع إضافة بعض الصور الأدمية ذات الموضوعات السياسية كالصورة التي أظهرت يزيد ابن الوليد بن عبد الملك قاتل ابن عمه الوليد(٧).

واهتم الفنان المسلم بالزخرفة بما فيه الرسم والتزويق والنقش والنحت وسواها وهو ما عرف باسم «الأرابسك» (Arabesque) وكما سبق أن ذكرنا، فإن الأرابسك أو الزخرف العربي والإسلامي فإنه يتكون من وحدات نباتية أكثرها شيوعاً ورقة العنب وعناقيدها، ونبات الأكانتوس، والنخلة وزهرة اللوتس، وكوز الصنوبر، وحبات الرمان. ولقد ترتب على ذلك أن أطلق بعض الدارسين العرب اسم «التوريق» على زخرفة «الأرابسك» على أساس الأوراق النباتية هي السائدة في هذا الفن. غير أن الفنانين المسلمين أضافوا إلى الأوراق النباتية عناصر هندسية مصغرة كوحدات زخرفية من الخطوط المستقيمة والمتقاطعة والمعقوفة والدائرية واللولبية والمثلثة والنجمية والمتشابكة والمضفّرة إلى غير ذلك. ووجد البعض الأخر أن كلمة «التوريق» لا تفي بمواصفات فن «الأرابسك»، لذا اقترح تسميته باسم «الرقش» وهو الفن الذي يعني النقش والتنقيط والكتابة. واقترح د. أحمد فكري استخدام كلمة «التوشيح» من حيث أنها تشبه زخرفة الأرابسك متعددة العناصر بشعر الموشح الأندلسي، خاصة وأن الخط العربي أصبح مع مرور الوقت العنصر الزخرفي الأول سواء كان كوفياً أو نسخياً.

هذا وقد امتدت يد الفنان المسلم إلى الزجاج أيضاً، حيث قام بزخرفة الأواني الزجاجية والبلورية ورسم عليها التصاوير النباتية والحيوانية وأحياناً الأدمية. كما امتدت الزخرفة والرسم والتصوير إلى الأواني المعدنية والتحف الفضية والذهبية والنحاسية، كما اعتمد النقش على العاج المستورد من

الخارج. وأظهر الفنان المسلم في مختلف المناطق الإسلامية براعة في صناعة ورسم ونقش المناضد الفضية والنحاسية المنتوشة نقشاً جميلاً، وصناديق القرآن الكريم، والمصابيح والشمعدانات، والأواني، والمباخر، وزجاج المصابيح الملون، والصفائح المنحوتة المرصعة بالعاج والأبنوس والخشب الثمين، والنقوش البرونزية والنحاسية، وترصيع الأواني النحاسية بالنقوش والصور يعتبر من أهم خصائص الفن الإسلامي والعربي. وقلما تجد مدينة إسلامية إلا وفيها «سوق للنقاشين» و«سوق للنحاسين» و«سوق للصاغة» كما في القاهرة وبغداد ودمشق وبيروت وقرطبة وتونس والدار البيضاء وسواها. وقد وجدت أدوات عديدة نقش عليها بعض الرسوم والصور منها على سبيل المثال: صندوق الحلي والمجوهرات الذي نقش عليه اسم وألقاب «العادل الثاني» حفيد أخ صلاح الدين الأيوبي (١٢٣٨ ـ ١٢٤٠ م). وزينت جوانبه ثمانية قطع نحاسية منقوشة نقشاً بالغ الدقة، وتحتوي على مناظر للصيد، ومعركة مع أسد، وفارس وعلى معصمه صقر جارح وسوى ذلك من رسوم.

ويلاحظ بأن مناظر الصيد ورسوم الأشخاص والحيوانات، تعتبر من خصائص صناعة الفضة في بلاد الموصل. وقد وجدت أيقونة كبيرة منقوش عليها نسر ذو وجهين، وذلك على مبخرة للعطور كثيرة النقوش، وهي مصنوعة بأمر السلطان السيد الأعلى القائد حامي الإسلام الظاهر بيبرس، والأمثلة أكثر من أن تحصى في هذا المجال.

أما فيما يختص بالتصوير الأدمي، فقد سبق وأشرنا إلى كراهية الإسلام له، غير أنه من الناحية العملية، فقد تبين بأن الفرس والأتراك والمغول والهنود والصينيين، وبمعنى آخر فإن الفنانين المسلمين من غير العرب، قاموا بتصاوير آدمية، بل أن بعضهم تمادى في القرن الثالث الهجري ـ التاسع الميلادي، إلى تصوير النبي محمد (ﷺ) وتصوير بعض الخلفاء الراشدين وأهل البيت.

أما فيما يختص بالنقود الأموية زمن الخليفة عبد الملك بن مروان (٦٥ ـ

٨٦ هـ) والتي وجدت على بعضها صور آدمية، فإن لذلك قضية مرتبطة بالأوضاع السياسية والأقتصادية وعلاقة الدولة العربية بالدولة البيزنطية، وبموضوع تعريب عبد الملك للنقود والدواوين السائدة في الدولة.

ذلك أنه عند اعتلاء عبد الملك بن مروان الخلافة سنة ٦٥ هـ، لم يحاول إحداث تغييرات جذرية في النقود السائدة البيزنطية والساسانية والحميرية. وبعد الخلافات العسكرية والسياسية، ولأسباب اقتصادية تتعلق بالاستقلال الاقتصادي والسياسي للدولة العربية، قام عبد الملك بن مروان بالبدء بحركة تعريب النقود، فبدأ تباعاً بإلغاء الصليب المنقوش على العملة البيزنطية، ثم ألغى صور هرقل وولديه هرقليانوس وقسطنطين، ووضع على النقود الجديدة عبارة «لا إله إلا الله وحده لا شريك له» مع إضافة نقش البسملة وشهادتي التوحيد والرسالة المحمدية وسنة الضرب حسب التقويم الهجري. كما ظهرت صورة رجل عربي يحمل سيفاً على الدنانير المعربة[٨].

إن نقش الصورة على النقود كانت مثار جدل ونقاش بين الأثريين وعلماء النقود والفقهاء فالدكتور عبد الرحمن فهمي يذكر أن الصورة لعبد الملك بن مروان وهو واقف وبيده سيف علامة الإمامة عند المسلمين ورمز الجهاد في سبيل الله، ويغطي رأس الصورة كوفية، ويصور النقش الخليفة ملتحياً بلحية طويلة لتتفق وتعاليم السنة الإسلامية[٩]. ويضيف، أن كراهية الإسلام للنقود المصورة لم يكن لها وجود حتى في أشد الفترات حماسة للدين الإسلامي منذ عهد النبي ﷺ الذي تعامل بالدراهم والدنانير المصورة[١٠]. بل وفرض الزكاة أيضاً بهذه السكة.

ويؤيده في ذلك الدكتور محمد باقر الحسيني إذ يشير إلى أن الصورة لعبد الملك بن مروان وذلك بعد المقارنة بين ما أشار إليه ابن دقماق في كتابه «الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين» وما أورده من مواصفات لشخصية

عبد الملك[11]. أما أرنولد[12] ويؤيده زكي محمد حسن[13] فيذكر أن الصورة لم تكن صورة عبد الملك الشخصية وإنما رمزاً يمثل خليفة المسلمين.

والجدير بذكره في هذه المناقشة إضافة الملاحظات التالية:

١ ـ أن انشغال المسلمين في توحيد الجزيرة العربية ونشر الدين الجديد، اضطرهم إلى التعامل بالنقود البيزنطية والفارسية والحميرية، ولا يعني تعاملهم بها إقراراً وإحقاقاً لما جاء فيها من صور وعبارات، فالمعروف أن هناك اختلافاً شاسعاً بين المسيحية والإسلام وخاصة فيما يتعلق بالتثليث والتوحيد. ولا يعني مطلقاً أن تعامل الرسول ﷺ ومن بعده الخلفاء الراشدين بالنقود البيزنطية وسواها قبول ما فيها من إشارات وعبارات. ولو أقروا ما فيها لكان ذلك مخالفاً لتعاليم الدين الإسلامي، بل يؤكد الواقع أن الظروف الاقتصادية والسياسية والدينية هي التي اضطرت الرسول ﷺ إلى تداول مثل هذه النقود.

٢ ـ كانت الصور والأصنام والأيقونات تعني مفهوماً واحداً، لذا أمر الرسول ﷺ يوم الفتح بإحراق ما وجد منها في الكعبة.

قال ابن إسحق:

لما صلى النبي ﷺ الظهر يوم الفتح أمر بالأصنام التي كانت حول الكعبة كلها فجمعت ثم حرقت بالنار وكسرت»[14].

«ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يتركن في بيته صنماً إلا كسره وأحرقه وثمنه حرام. وكان عكرمة بن أبي جهل حين أسلم لا يسمع بصنم في بيت من قريش إلا مشى إليه حتى يكسره»[15].

ويستخلص من ذلك أن الرسول كان حريصاً على المسلمين على ألا يعودوا إلى الوثنية ومظاهرها، لذلك قام بمجهوده هذا ضد الأصنام والصور

والأيقونات[١٦]. وهذا كان دليلاً آخر على عدم إقرار الرسول ﷺ وخلفائه من بعده بما جاء من صور ونقوش وعبارات على النقود المتداولة في تلك الفترة.

٣ ـ أوردت الكثير من المصادر العربية مثل ابن تغري بردى وابن خلدون كره الإسلام للصور ونقش الآيات القرآنية على النقود[١٧]. إذ لم ينكر المسلمون على النقود سوى نقشها فإن فيها صورة وليس من الضروري أن تكون تلك الصورة للخليفة. وأشار ابن خلدون إلى أن عبد الملك بن مروان أدخل على الدراهم «كلمات لا صوراً لأن العرب، كان الكلام والبلاغة أقرب مناصيهم وأظهرها، مع أن الشرع ينهى عن الصور...»[١٨].

٤ ـ إن محاولات الخلفاء الراشدين أمثال عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ومن بعده معاوية بن أبي سفيان، دلائل واضحة على بدء التغيير في النقود وشاراتها والإضافة عليها.

٥ ـ إن كراهية الإسلام للصور والتماثيل معاً وصل بتأثيراته على المسيحيين أنفسهم، بل حتى على أباطرتهم مثل ليو الثالث. فقد أصدر هذا الأمبراطور سنة ٧٢٦ م أول قرار ضد عبادة الصور، فأمر بتدمير تمثال المسيح المنصوب بأعلى أفخم مداخل القصر الأمبراطوري وهذا المدخل هو المعروف باسم خالكي. مما جعل المعاصرين يطلقون عليه «ليو ذي العقلية الإسلامية». ومن المعروف أن الخليفة يزيد بن عبد الملك أصدر في سنة ٧٢٣ م قراراً ـ أي قبل ثلاث سنوات من صدور قرار ليو ـ يقضي بإزالة الأيقونات من الكنائس المسيحية بالدولة الإسلامية[١٩]. على أن الاتصال بالمسلمين والعالم الإسلامي يعتبر أكبر عامل في تأجيج نار الكراهية ضد الأيقونات[٢٠].

٦ ـ تعرف المسلمون إلى فن الرسم والتصوير ولكن حرفوا رسومهم وأدخلوا

عليها بما يخالف حقيقة هذه الرسوم، لأن الديانة الإسلامية تمنع الرسم والتصوير وصنع التماثيل بالنسبة للأفراد(٢١).

٧ ـ كان ملوك الفرس قبل الإسلام قد وضعوا صور الملوك والرسوم على الطراز الذي توشى به الثياب، وأن الحكام المسلمين قد استبدلوا بهذه الصور والرسوم كتابات بأسمائهم وعبارات يتفاءلون بها(٢٢). وتجري مجرى الفأل والدعاء(٢٣). وأن محاولات بعض المسلمين من غير العرب رسم الرسول محمد (ﷺ) وأهل البيت جرت في القرن الثالث الهجري، وليس في القرن الأول الهجري، وفي هذا معان دينية وإيمانية كثيرة.

٨ ـ يستبعد بعد هذا العرض التحليلي، أن تكون الصورة التي وجدت على دينار عبد الملك المعرب صورة الخليفة نفسه، وإنما هي صورة تبرز الشخصية العربية الإسلامية عامة. فوجود السيف بيد صاحب الصورة، وإطلاق اللحية لا يعني أنها لعبد الملك، بل المرجح أن الخليفة عبد الملك بن مروان عندما قام بتعريب السكة أراد تعريبها ليس فقط من حيث العبارة والشارة بل من حيث الشكل أيضاً.

بالرغم من رأينا هذا، غير أن البعض لا يزال يرى بأن الصور التي وجدت على الدنانير المعربة، إنما هي صورة الخليفة عبد الملك بن مروان. وستظل الآراء على هذا النحو ما بين مؤيد معارض، وكل فريق يستند إلى آراء ونظريات تاريخية وعلمية معينة. غير أن الثابت، والرأي غير المختلف حوله، هو أن الفنان المسلم قام بالنقش والتصوير في مجال النقود وفي مختلف المجالات، وعلى الأدوات المعدنية والخشبية والرخامية وسواها، وهذا ما أدى إلى تطور هذا الفن والإبداع

الهوامش

(١) البازيليكا اسم لاتيني تعني الملكي وأطلق على مكانه (Star Basilica) أي البهو الملكي، وهو مبنى مغلق مستطيل الشكل يستخدم قاعة للمحاكمات أو مكاناً للمعاملات المالية أو لاجتماع رجال السياسة والمال.

(٢) أنظر: د. صالح لمعي مصطفى: التراث المعماري الإسلامي في مصر، ص ١٥.

(٣) سورة المائدة: الآية ٩٠.

(٤) سورة إبراهيم، الآية ٣٥.

(٥) سورة الأنعام، الآية ٧٤.

(٦) سورة الأنبياء، الآيات ٥١، ٥٢، ٥٧.

(٧) دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية العربية (مجموعة من الأساتذة) د. سعيد عبد الفتاح عاشور، د. سعد زغلول عبد الحميد، د. أحمد مختار العبادي، ص ٤٤٤.

(٨) للمزيد من التفصيلات حول هذا الموضوع أنظر كتابنا: تعريب النقود والدواوين في العصر الأموي، دار النهضة العربية - بيروت ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

(٩) عبد الرحمن فهمي: فجر السكة العربية، ص ٤٦.

(١٠) عبد الرحمن فهمي: النقود العربية، ص ٤٠

(١١) محمد باقر الحسيني: تطور النقود العربية، ص ٢٧.

(١٢) T - Arnold; Painting in islam P. 123 «Oxford 1928».

(١٣) أحمد تيمور: التصوير عند العرب، إخراج وتحقيق زكي محمد حسن ص ١٢٥.

(١٤) الأزرقي: أخبار مكة، جـ ١، الطبعة الثالثة ص ١٢١، تحقيق رشدي ملحس طبع دار الأندلس بيروت ١٩٦٩.

(١٥) المصدر نفسه ص ١٢٣.

(١٦) تعتبر الصور والأيقونات والتماثيل أصناماً من الوجهتين الشرعية والفنية، سواء أكانت حفراً أم رسماً.

(١٧) أنظر: ابن تغري بردى: النجوم الزاهرة، جـ ١، ص ١٧٧.

(١٨) ابن خلدون المقدمة، ص ٢٦٢.

(١٩) السيد الباز العريني: الدولة البيزنطية، ص ٢٠١ دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٥.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ٢٠١.

(٢١) سعيد عاشور: المدنية الإسلامية، ص ١٩١ .

(٢٢) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد ١٥، ص ١٣٩ .

(٢٣) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، جـ ١، ص ٤٤٩، الطبعة السابعة مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٤ .

الفصل الثاني عشر

الموسيقى

الموسيقى

نبذة عن الموسيقى قبل العرب والمسلمين

الموسيقى من الفنون التي تعرفت إليها الشعوب القديمة، ومارستها بشكل أو بآخر. كما تعرفت تلك الشعوب إلى أنواع عديدة من الآلات الموسيقية، فالعظام تحولت إلى صفافير للنداء على المواشي، وأخشاب الغابات تحولت إلى قارعات ومزامير ونايات، والبندق والقرع إلى شخاشيخ، والقواقع والأغصان الخاوية إلى أبواق، والأشجار إلى طبول ضخمة، كما تحولت جلود الحيوانات إلى طبول. وهكذا تعلمت الشعوب القديمة في مرحلة مبكرة من مراحل حضارتها كيفية توليد الأصوات بالطرْق، والصفْق، والدق، والاهتزاز، والخدش، والاحتكاك، والنفخ.

وفي عصر البداوة الأولى في الألف الثاني ق. م. كانت بعض النساء يغنين ويرقصن ويعزفن في المناسبات الدينية والأعياد. وكان الملك شاؤول يستدعي في بعض الأحيان داوود للاستماع إلى ألحان قيثارته المهدئة. كما تحتفظ الموسيقى الصينية بكثير من مظاهر «العصر الكلاسيكي» أي قبل ألفي عام. كما أن الآلات الموسيقية الصينية مثل النواقيس والأجراس الحجرية التي وجدت قبل الميلاد بما يقرب من ألف عام، ظلت هذه الآلات وموسيقاها وسلالمها الخماسية صامدة بالرغم من تدهورها، وبالرغم من التأثيرات المغولية والهندية والغربية. ووضع الهند مشابه لوضع الصين، فمنذ أن كتب «بهاراتا»

منذ أربعة عشر قرناً، رسالته الضخمة باللغة السنسكريتية عن فنون المسرح والموسيقى، والهند متمسكة بإخلاص بنظامها الموسيقي المعقد، وما زالت متمسكة بسلالمها الأساسية المسماة «جراما» (gramas). ولم تفلح كل الآلات التي وصلت إلى الهند من الشرق أو من الغرب في تغيير روح الموسيقى الهندية القديمة.

وعرفت بلاد الشرق الأدنى القديم الموسيقى والغناء والآلات الموسيقية، وذلك في مصر وفينيقيا وبلاد ما بين النهرين زمن البابليين والأشوريين والسومريين وكذلك في فارس والمناطق المحيطة بها. وشهدت القصور الملكية الاحتفالات الرسمية والدينية والأعياد والأفراح وقد صاحبتها الفرق الغنائية والموسيقية والآلات المتعددة مثل القيثارة والربابة والقانون والناي والعود والدف والأرغول والمزمار والنفير والطبل. وتميزت الموسيقى في الشرق الأدنى القديم بالطابع الديني والغنائي، وأظهرت التصاوير على جدران القصور الملكية في مصر وفارس وبابل عن وجود فرق موسيقية يربو عددها على ألف موسيقي، وعن وجود مغنين يشاركون الآلات الموسيقية في الأداء.

وكان الأغريق يعتقدون أن للموسيقى قوة سحرية، وقد عبروا عن تلك العقيدة تعبيراً رمزياً في أسطورة «أرفيوس الجميلة» التي تروي كيف خرق أرفيوس بغنائه الرائع الجميل قوانين الطبيعة وأنقذ زوجته «يوريديس» من الموت، كما تركزت الأفكار السحرية عن الموسيقى حول شفاء الجسد والروح. وكانت أناشيد التهليل والفرحة بابولون أصلاً أغاني للتطبيب، وقد أشار «أثينا يوس النحوي» (عاش حوالي القرن الثاني ق. م) إلى علاقة الموسيقى بشفاء المرضى، وأكد أن الوسيلة المثلى للتخلص من نوبات مرض النَّسَا «عرق النَّسَا» هي عزف المزامير في المقام الفريجياني فوق الأجزاء المصابة. كما أوضح أرسطو بأن الأشخاص الذين يكونون في حالة

انجذاب ديني أو تهيج عصبي، فإنه يمكن إعادتهم إلى حالتهم الطبيعية بواسطة أنغام موسيقية هادئة تختار بعناية تامة.

والحقيقة فإن اليونانيين حاولوا الربط بين الإنسان والموسيقى، وأوجدوا علاقة نفسية وفيزيولوجية مباشرة بين الموسيقى والشخصية. وأشار أرسطو في كتابه عن «السياسة» إلى تأثير الموسيقى بأنواعها المتعددة على الأفراد بقوله: «تختلف المقامات الموسيقية الواحد عن الآخر، وكذلك يختلف تأثر الناس بها عند سماعها، فمن المقامات ما يحدث شعوراً بالضيق مثل المقام المسمى الميكسوليدي، وبعضها يضعف العقل مثل المقامات المتراخية، ومنها مقامات تحدث حالة نفسية معتدلة مستقرة كما يبدو من تأثير المقام الدورياني، على حين يوحي المقام الفريجياني بالحماسة». غير أنهم اختلفوا في ذلك، فذكر كتاب آخرون أن المقام الدورياني مقام مذكر حربي، وإن المقام تحت الدورياني يوحي بالجلال والإستقرار، والمقام الميكسوليدي يوحي بالأنين والشكوى، وأما المقام الفريجياني فهو مضطرب بنشوة الاله باخوس، والمقام تحت الفريجياني منشط، والمقام الليدياني حزين، والمقام تحت الليدياني شهواني داعر.

وبلغت الموسيقى في اليونان شأواً عالياً، بحيث أصبح تعليمها في أركاديا حتى سن الثلاثين إجبارياً، لاعتقادهم أن ألحانها تكسب صفات خلقية تعين على تكوين الشخصية. ومن سمات الموسيقى عند اليونان ارتباطها بالدراما، كما عنى اليونان بالموسيقى الغنائية وطغى اهتمامهم بها على موسيقى الآلات. والأمر الملاحظ أنه لم يصلنا من الموسيقى اليونانية القديمة إلا أحد عشر لحناً أو أجزاء من قطع موسيقية محفوظة، إما على الحجر وإما على أوراق البردى، منها نشيدان موجهان لأبولون يرجعان إلى منتصف القرن الثاني ق. م. محفوران على خزانة الأثينيين في دلفي. أما أهم الآلات

الموسيقية اليونانية فهي : اللير والمزامير والقيثارة والصنج (الآربا) **وآلات النقر** مثل الطبول والصنوج والصاجات.

والأمر الملاحظ أن الموسيقى عند الرومان كانت امتداداً للموسيقى اليونانية، فقد تقبل الرومان هذه الموسيقى منذ عصور ما قبل الميلاد وأنشأوا جمعية للمغنين الإغريق، وأخذوا عنهم نظريات اليونان الموسيقية، غير أنهم أضافوا بعض الآلات الحربية مثل: الصور[1] والبوق أي الكورنو **(Cornu)** وليتيوس **(Litius)** والتوبا (Tuba).كما تشير الأغاني الشعبية والتراثية الرومانية ذات الأصل القديم إلى أنها ذات تراث إيطالي غير إغريقي. كما إن أناشيد الكنيسة الكاثوليكية الذي نشأ في عصر الرومان تضمن عناصر موسيقية إيطالية. ومهما استفاد الرومان من الموسيقى اليونانية، غير أنه لا بد من التأكيد إلى أن الرومان أوجدوا موسيقى رومانية خاصة ميزتهم عن الموسيقى اليونانية.

والحقيقة فإن الموسيقى في العهود المسيحية تأثرت بالنظام الكنسي من حيث الآلات والتراتيل والأناشيد. فالمعروف أن التراتيل الكنسية مرتبطة **إلى** حد كبير بالأنغام الموسيقية وبالعزف على الآلات بمصاحبة المرتلين والمنشدين. ولهذا كثر الاهتمام بالموسيقى في مختلف العهود المسيحية، وإن كانت ذات نمط ديني كنسي. وقد عرف الغناء الديني للكنيسة الكاثوليكية بأسماء (Chant) «إنشاد» و «كورال» **(Chorale)** و «الغناء البسيط» (Plainsong). كما تتكون الطقوس الموسيقية للكنيسة المسيحية من «القداس» (Mass) والصلوات (Offices) والقداس محور تلك الطقوس، هو الاحتفال بالقربان المقدس (الأفخارست أو سر المناولة). وتعقد الصلوات أو

---

(١) جاء في القرآن الكريم قوله عن آلة الصور: ﴿ يوم يُنفَخُ في الصُّورِ عَالِمُ الغيبِ والشَّهادةِ وهو الحكيمُ الخبيرُ﴾ سورة الأنعام، الآية ٧٣. وقد وردت آلة «الصور» في القرآن الكريم في عشر سور وفي عشر آيات بينات.

المواقيت الكنسية ثمان مرات في اليوم وتسمى: صلاة الصباح، صلاة الباكر، صلاة الساعة الأولى، صلاة الساعة الثالثة، صلاة الساعة السادسة، صلاة الساعة التاسعة، صلاة المساء، صلاة النوم. والأنواع الثلاثة التي تغنى في الصلوات هي «المزامير» (Psalmody) و «مدائح العذراء» (Magnificat) و «التراتيل» (Hymns).

الموسيقى عند العرب والمسلمين

تعرّف العرب قبل الإسلام إلى فن الموسيقى والغناء والعزف على الآلات الموسيقية على غرار شعوب الشرق الأدنى القديم. ويروى بأن اليمنيين كانوا أبرز من مارس هذا الفن، وان أحسن الموسيقى وأجودها إنما كانت تأتي من اليمن. واعتبر الحضارمة (أهل حضرموت) من الفنانين المتفوقين في العزف والغناء. وفي بداية التاريخ الميلادي برز سوق عكاظ كمركز للمؤتمرات والاحتفالات والحياة الاقتصادية والأدبية، وتطور بشكل ملحوظ وبارز بحيث لم تستطع شهرة اليمن القديمة أو ثقافة الحيرة وغسان الزاهرة منافسته، وأصبح مركز الفنون المحلية. فكان الشعراء والموسيقيون من جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية ينافس بعضهم بعضاً في عكاظ من أجل البروز والتفوق في فنونهم. وقد أنشدت المعلقات المشهورة في عكاظ، ولقي موسيقيو الحجاز التقدير والإعجاب في القصور الملكية. وكانت الآلات الموسيقية المستخدمة في تلك الفترة: العود والصنج والطنبور والمزهر والمعزفة والقصّابة والمزمار والدف. بل اعتبر الحجاز منبع الموسيقى. وأشار صاحب «العقد الفريد» قوله: «إنما كان أصل الغناء ومعدنه في عبيد أمهات القرى من بلاد العرب ظاهراً فاشياً، وهي المدينة والطائف وخيبر ووادي القرى ودومة الجندل واليمامة، وهذه القرى مجامع أسواق العرب».

كما عرف اليمنيون نوعين من الغناء: الحميري والحنفي، ولكنهم كانوا يفضلون الأخير، ونتعرف في هذين النوعين على غناء جاهلي هو الحميري

ومعناه موسيقى الحميريين، وعلى نوع أحدث منه هو الحنفي. والحقيقة فإن الموسيقى والغناء كانا مع العرب من الترنيمة في المهد إلى المرثاة في اللحد. ومن الشعراء المغنين الجاهليين عَدِي بن ربيعة (المتوفى حوالي ٤٩٥م) وعَلْقَمَة بن عبدة (القرن السادس م) والأعشى ميمون بن قيس (المتوفى حوالي ٦٢٩م) والنضر بن الحارث (المتوفي ٦٢٤م) وطويس. ومن المغنيات بُعاد وثِمَاد وهزيلة وعُفيرة مغنيتي بني جديس. ومن المحتمل أن أم حاتم الطائي الشاعرة المشهورة كانت موسيقية، وكانت الخنساء شاعرة الرثاء تغني مراثيها بمصاحبة الموسيقى. وكانت هند بنت عتبة شاعرة وموسيقية، وكانت بنت عَفْرَز مغنية، كما كانت هُرَيْرَة وخُليدة مغنيتي بشر بن عمرو أحد أشراف الحيرة في أيام النعمان الثالث (المتوفى حوالي ٦٠٢م).

ولما جاء النبي محمد (ﷺ) بالدعوة الإسلامية وتعاليمها الغراء، وجد أن العرب قد اعتادوا على أنواع عديدة من الموسيقى التي كان يصاحبها عادة شرب الخمر والرقص وحركات لا تليق بالإنسان. فجاء الإسلام ليحرم ما يتنافى مع معتقداته ويمنع الموسيقى المرتبطة بالمجون، لكي تسمو الموسيقى ويعلو شأنها. وقد نهى الرسول الكريم عن الموسيقى والحفلات المؤدية إلى المنكر، ولكنه لم يمانع من السمو بالعزف والإنشاد بدليل أن أول من ضرب بالدف عند ظهور الإسلام بالمدينة المنورة فتيات من بني النجار استقبلن الرسول محمد (ﷺ) عند هجرته إليها من مكة وهن يضربن بالدف وينشدن:

نحن جوارٍ من بني النجار يا حبذا محمدٌ من جارِ

كما أن أول غناء تغنت به النساء والشبان في المدينة عند قدوم الرسول مصاحباً بالدفوف هو:

طلع البدرُ علينا من ثنياتِ الوداعِ
وجبَ الشكرُ علينا ما دعا لله داعِ

أيها المبعوث فينا جئت بالأمرِ المطاع
جئتَ شرَّفتَ المدينة مرحباً يا خيرَ داع

وقيل أن رجلاً قال لرسول الله: حَبِّبْ ليَّ الصوت الحسن. فهل في الجنة صوت حسن؟ فقال الرسول الكريم: أي والذي نفسي بيده، إن الله تعالى ليوحي إلى شجرة في الجنة، إن أسمعي عبادي الذين اشتغلوا بعبادتي عن عزف البرابط والمزامير، فترفع صوتاً لم تسمع الخلائق مثله في تسبيح الله وتقديسه.

وقال ﷺ لأبي موسى الأشعري لما أعجبه حسن صوته: «لقد أوتيتَ مزماراً من مزامير آل داوود»أما طويس فقد اعتبر الموسيقي الأول في الإسلام. أما الغناء عند الفقهاء المسلمين لا سيما الغناء المرتبط بالمفاسد فقد نهوا عنه وحرموه، ومن هؤلاء الفقهاء الإمام مالك بن أنس الذي قال: «إذا اشتري جارية فوجدها مغنية كان له أن يردها بالعيب». كما أن الإمام أبا حنيفة النعمان نهى عنه لأنه كان يكره الغناء وجعله من الذنوب. وقال الإمام أبو يوسف صاحب أبي حنيفة: «الدار التي يُسمع منها صوت المعازف والملاهي يجوز دخولها بغير إذن، لأن النهي عن المنكر فرض». وحرم الغناء أيضاً الإمام الشافعي وقال: «إن الغناء لهومكروه يشبه الباطل والمحال، من استكثر منه فهو سفيه تُردُّ شهادته» وحرمه أيضاً الإمام أحمد بن حنبل.

وبالرغم من ذلك فإن الموسيقى والأغاني والطرب شهدت تطوراً وإقبالاً عليها من قبل المسلمين، بما سبب التناقض في التفسير فالبعض اعتبر مواقف الرسول الكريم من الغناء والموسيقى بأنها غير محرمة، والبعض الآخر فسر تلك المواقف بأنها محرمة. كما إن بعض الفقهاء حرموها بسبب النتائج الاجتماعية والاقتصادية التي تنجم عنها عادة.

ومن يطلع على كتاب «الفهرست» لابن النديم يجد العشرات من

المسلمين والعرب ممن صنفوا في أخبار الندماء والجلساء والمغنين (الفن الثالث من المقالة الثالثة). كما ظهرت العديد من المؤلفات التي تهتم بالموسيقى والأغاني نذكر منها على سبيل المثال: كتاب «النغم» لابن الكلبي وكتاب «الموسيقى الكبير» للفارابي وكتاب «الأغاني» لأبي الفرج الأصبهاني، وكتاب «الكافي في الموسيقى» لابن زيلة، وكتاب «علم الموسيقى» لابن سينا، وكتاب «الأدوار» لصفي الدين عبد المؤمن، وكتاب «جامع الألحان» لابن غيبي، «ورسالة في أجزاء خبرية الموسيقى»، ورسالة في خبر تأليف الألحان»، و «رسالة في اللحون» وهذه الرسائل الثلاث كلها للكندي و «رسالة في الموسيقى» ليحيى بن علي بن يحيى، و «العقد الفريد» لابن عبد ربه. وهناك العشرات من الكتب والمصنفات العربية والإسلامية التي بحثت في الموسيقى والغناء بشكل مباشر أو غير مباشر.

ومما قاله الفارابي (المتوفى في عام ٣٣٩هـ) في كتاب «الموسيقى الكبير» معرفاً اللحن والموسيقى بقوله: «ونبتديء فنلخص أولاً ما معنى صناعة الموسيقى، فلفظ الموسيقى معناه الألحان، واسم اللحن قد يقع على جماعة نغم مختلفة رتبت ترتيباً محدوداً، وقد يقع أيضاً على جماعة نغم أُلفت تأليفاً محدوداً، وقُرنت بها الحروف التي تُركَّب منها الألفاظ الدالة المنظومة على مجرى العادة في الدلالة بها على المعاني، وقد يقع أيضاً على معان أُخر غير هذه ليس يحتاج إليها فيما نحن بسبيله... والألحان وما ينسب إليها هي من الأشياء التي تحس وتُتخيل وتُعقل...».

وأما تعريفه عن «هيئات صناعة الموسيقى» قال: «وصناعة الموسيقى بالجملة؛ هي الصناعة التي تشتمل على الألحان وما بها تلتئم وما بها تصير أكمل وأجود. والصناعة التي يقال إنها تشتمل على الألحان: منها ما اشتمالها عليها أن توجد الألحان التي تحت صياغتها محسوسة للسامعين، ومنها ما

اشتمالها عليها أن تصوغها وتركبها فقط، وإن لم تقدر على أن توجدها محسوسة».

وبعد أن شرح هيئة أداء الألحان وهيئة صيغة الألحان وأصناف الألحان وغاياتها، تحدث عن موضوعات موسيقية عديدة منها: الألحان الطبيعية للإنسان، ومنزلة النغم من الألحان، وإحصاء النغم الطبيعية في آلة العود، والمناسبات العددية البسيطة في الأبعاد الصوتية، وحدوث الصوت والنغم في الأجسام، ومقادير الأبعاد بقسمة الوتر، وآلة الطنبور (البغدادي والخراساني) وموضوعات موسيقية عديدة لا يمكن حصرها في هذا المجال (انظر الفهرس الموسيقي الذي يبين الموضوعات التي بحثها الفارابي في كتابه).

وأشار أبي الفرج الأصفهاني (المولود عام ٢٨٤هـ) إلى اهتمام الخلفاء المسلمين بالغناء والموسيقى، فقد ذكر أن الرشيد أمر المغنين أن يختاروا له مائة صوت فاختاروها، ثم أمرهم باختيار عشرة منها فاختاروها، ثم أمرهم أن يختاروا منها ثلاثة ففعلوا، وقد غنى الثلاثة شعراً ملحناً من خفيف الثقيل الأول ومن الثقيل الثاني ومن الهَزَج. وأضاف الأصفهاني «إن هذه الثلاثة الأصوات، على هذه الطرائق، لا تبقى نغمة في الغناء إلا وهي فيها».

هذا وقد جمع الأصفهاني في مجلدات «الأغاني» الأغاني العربية القديمة والحديثة والمعاصرة لعهده، ونسب كل ما ذكره منها إلى قائل شعره، وصانع لحنه وطريقته من إيقاعه. وذكر السبب الأول الذي من أجله قيل الشعر أو صنع اللحن. وقد صدَّر الجزء الأول من مجموعته بذكر المائة صوت المختارة لأمير المؤمنين الرشيد، وهي التي كان أمر إبراهيم الموصلي وإسماعيل بن جامع وفُليح بن العوراء باختيارها له من الغناء كله. ثم وقعت إلى الواثق بالله، فأمر إسحاق بن إبراهيم بأن يختار له منها ما رأى أنه أفضل مما كان اختير متقدماً، ويُبدِل ما لم يكن على هذه الصفة بما هو أعلى منه وأولى بالاختيار، ففعل ذلك.

والحقيقة فقد تفاعلت الموسيقى العربية مع الموسيقى الفارسية والبيزنطية غير أنها اتسمت بصفات خاصة ميزتها عن بقية أنواع الموسيقى بسبب البيئة العربية، والآلات الموسيقية المستخدمة، علماً أن السلالم الموسيقية العربية هي مخالفة لسلالم بيزنطة وفارس. على أن الإهتمام بالموسيقى أدى إلى تطورها عند العرب والمسلمين، حتى أنه في نهاية عصر الخلفاء الراشدين وجد نوع أكثر فنية من الموسيقى يسمى «الغناء المتقن» وأهم خواصه تطبيق إيقاع مستقل عن عروض الشعر على لحن الأغنية. وقيل بأن طويس (*) أول من غنى الغناء المتقن.

وفي العهد الأموي (٦٦١ ـ ٧٥٠م) تطورت الموسيقى العربية بسبب انفتاح الأمويين وشغفهم بالفنون. فقد شجع بعض الخلفاء من بني أمية الإقبال على الفنون والموسيقى والآداب، في حين أن بعض الخلفاء الأمويين لم يشجعوا الموسيقى لأسباب دينية مثل الخليفة عمر بن عبد العزيز، بينما كان الوليد الثاني غارقاً في اللهو، مسرفاً على الفنون مثل يزيد الأول والوليد الأول ويزيد الثاني، وكان الوليد الثاني بن يزيد صاحب شراب، وسمّاع للغناء وهو أول من حمل المغنين من البلدان إليه، وأظهر الشرب والملاهي والعزف، وغلبت عليه شهوة الغناء في أيامه، وعلى الخاص والعام، واتخذ العيان على قول المسعودي في «مروج الذهب».

هذا وقد أخذ الفنانون يكثرون من استعمال الآلات الهوائية الخشبية، مثل المزمار الذي يعزف نحن الأغنية يرافقه العود، وكذلك اصطحبوا الطبل والدف لتمييز الإيقاع. كما كانت الموسيقى الحربية تتألف من الطبول لإثارة الحماس عند أفراد الجيش.

ومن الأحداث الموسيقية في العصر الأموي، وصول المطربة جميلة إلى

(*) هو أبو عبد المنعم عيسى بن عبد الله الذائب (٦٣٢ ـ ٧١٠).

مكة حيث أقيمت الاحتفالات، شاركها فيها كبار الموسيقيين والشعراء مثل: الأحوص، وابن أبي عتيق،وأبو محجن مع حوالي خمسين قينة. . ومن العازفين المشاركين في هذه الاحتفالات: ابن مسجح، ابن محرز، ابن سريج، الغريض، معبد، مالك، ابن عائشة، نافع بن طنبورة، نافع الخير، الدلال نافذ، فند، نومه الضحى، برد الفؤاد، بديح المليح، هبة الله، رحمة الله، والهذلي. وكان في استقبال الموكب والحفل عمر بن أبي ربيعة والعرجي وحارث بن خالد المخزومي.

هذا وقد اشتهر العهد الأموي ببروز الكثير من المطربين والمطربات فبالإضافة إلى تلك الأسماء وإلى المطربة جميلة برزت أيضاً المطربات: سلّامة القس، وحبّابة، وسلّامة الزرقاء.

وفي العهد العباسي لا سيما العصر الذهبي (٧٥٠ ـ ٨٤٧م) انتقلت العاصمة من دمشق إلى الكوفة، واعتمد العباسيون على العناصر الفارسية في إدارة شؤون الدولة وتولي المناصب القيادية العليا. وفي هذا العهد تسربت المؤثرات الفارسية بما فيها الموسيقى والغناء، وتطورت مختلف الفنون لا سيما في عهد الرشيد الذي اجتمع في قصره العلماء والأدباء والفنانين والمطربين والموسيقيين. وتمثلت مجموعة المواهب الموسيقية التي اجتمعت في بلاط هارون الرشيد بكل من: حكم الوادي، إبراهيم الموصلي، ابن جامع، يحيى المكي، زلزل، يزيد حوراء، فليح بن أبي العوراء، عبد الله ابن دحمان،الزبير بن دحمان، إسحاق الموصلي، مُخارق، علويه، محمد بن الحارث، عِبثر، عمرو الغزال، أبو صدقة، برصوما، ومحمد الدف.

وفي عهد الأمين (٨٠٩ ـ ٨١٣) والمأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣) شهدت العلوم والموسيقى تطوراً بارزاً بسبب شغفهما بالإطلاع على العلوم المتنوعة. وكان المأمون قد أسس في بغداد «بيت الحكمة» لترجمة علوم الإغريق ودراساتهم

ومنها دراسة الموسيقى. وكان الخليفة الواثق (٨٤٢ - ٨٤٧ م) أول خليفة عباسي موسيقي حقيقي، وشهد حماد بن إسحاق الموصلي بأنه أعلم الخلفاء بهذا الفن، وأنه كان مغنياً بارعاً وعازفاً ماهراً على العود على قول الأصفهاني.

واعتبر إسحاق الموصلي الموسيقي الأول في هذا العصر، فهو الذي صحح أجناس الغناء وطرائقه وميزه تمييزاً لم يقدر عليه أحد قبله ولا تعلق به أحد بعده. ويبدو أن الخليل بن أحمد، وهو من أشهر علماء عصره، أول من كتب الرسائل العلمية الحقيقية في علم الموسيقى في كتابيه «كتاب النغم» و «كتاب الإيقاع». وأهم من ذلك كله رسائل الكندي المشهورة في الموسيقى، وهي لا تقل عن سبع رسائل ويحيى بن أبي مرزوق المكي الذي ألف كتاباً في الأغاني جمع فيه اثني عشر ألف صوت. وألف اسحاق الموصلي كتباً في الأغاني وأخبار عزة الميلاء وكتاب أغاني معبد وكتاب الأغاني الكبير وسواها من الكتب الموسيقية. ويبدو أن الإيقاعات في العصر العباسي لم تتغير كثيراً عن الإيقاعات في العصر الأموي، وقد وصفت وصفاً كاملاً في «رسالة في أجزاء خبرية الموسيقى» للكندي. والفرق الواضح الوحيد هو استبدال الرمل الطنبوري بخفيف الخفيف. وأخذ الفرس إيقاعات العرب، وإن لم يأخذوا الرمل إلا في عهد هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٩ م) أدخله عندهم موسيقي اسمه «سَلْمك». وكانوا لا يزالون محافظين على المبادىء القديمة في الأصابع. ولحن اسحاق الموصلي لحناً استرعى انتباه الأمير إبراهيم بن المهدي، فكتب يسأله عنه، فكتب إسحاق إليه موضحاً وشارحاً شعره وإيقاعه وبسيطه ومجراه واصبعه، وتجزئته وأقسامه ومخارج نغمه ومواضع مقاطعه، ومقادير أدواره وأوزانه، على ما جاء في كتاب الأغاني (جـ ٩، ص ٥٤، ٥٦).

هذا واستخدم العرب بعض الأنواع الشبيهة بالأنواع التي استخدمها الإغريق، إذ كانت الوحدة التي بنيت عليها الموسيقى العربية هي الجنس «التتراكورد» وكان داخلاً في امتداد اليد على العود. وكان الإغريق يسمون

هـذه الوحـدات الثلاث مختلفـة الأجناس: الـديـاتـوني (القـوي) الكـرومـاتي (الملون) والهارموني (التوافقي أو الإنسجامي) وعرفها العرب في القرن العاشر باسم: «القوي» «الخنثوي» و «الراسم».

هذا وقد أصبح الغناء والطرب والموسيقى من مميزات المجتمع العراقي في العصـر العبـاسي. وفي هـذا العصـر طـرأت أنـواع جـديـدة من الآلات الموسيقية، فقد أدخل زلـزل نوعـاً من العيدان سمي بـالعود الكـامل أو العـود الشبوط، وكان من أربعة أوتار، وقد أضاف إليه زرياب وتراً خامساً عندما ذهب إلى الأندلس. وأدخل إلى العـراق آلات موسيقيـة جديـدة كانت معـروفة عنـد الفـرس: مثـل: الكـرج، والجنـك، والقبـوز، والنـاي، والكـوس. وظهـرت تخصصات لدى الفنانين سواء في لـون الغناء أو في الأداء المـوسيقي، فزلـزل كان أستاذ العوادين، وبرصـوم كان أبـرع من عزف بـالناي والمـزمار، وجعفـر الـطبال كـان خير من وقـع الطبـح والكوبـة، وإبراهيم المـوصلي أول من وقع بالقضيب.

هذا وقبل الحديث عن زرباب وأثره على الأندلس والغرب، لا بد أن نتحدث بعض الشيء عن أستاذه إسحـاق الموصلي الـذي وصفه ابن النـديم في «الفهـرست» بقولـه: «كان إسحق راويـة للشعر والمـآثـر قـد لقي فصحـاء الأعراب من الرجال والنساء، وكانوا إذا قـدموا حضـرة السلطان قصدوه ونـزلوا عليه، وكان مع ذلك شاعراً حاذقاً بصناعة الغناء مفنناً في علوم كثيـرة...» ثم أورد ابن النديم مؤلفاته عن الموسيقى والعلوم الأخـرى فبلغت أكثر من ثـلاثين كتاباً، وقد أشرنا إلى بعضها قبل قليل. وقد قرّبه إليه هارون الـرشيد والبـرامكة، وتحمس كـل خليفة أن يفـوق سابقـه في تشريـف هـذا الموسيقي، كمـا قـرّبـه المـأمون ورفـع من قدره. وسمـح له أن يـدخل عليـه مع الأدبـاء والعلماء إلى مجـالس البلاط، لا مـع الموسيقيين الـذين يحتلون درجة أقـل. ثم سمـح لـه

بارتداء الملابس العباسية السوداء التي لا يلبسها إلا الفقهاء. وقال الواثق فيه: «ما غناني إسحاق قط إلا ظننت أنه قد زيد لي في ملكي».

وكان إسحاق من أعظم الموسيقيين في الإسلام سعة في المعلومات، وكان عازفاً رائعاً وقد استطاع كعالم موسيقي أن يخضع النظريات المتطاحنة في ممارسة الفن لنظام واضح وأصيل.

أما زرياب(*) (المتوفى عام ٢٤٣ هـ) فهو تلميذ إسحاق الموصلي، ولما ظهر للمرة الأولى في عهد هارون الرشيد رفض أن يعزف على عود استاذه، وأصر على استعمال عوده الذي قال أنه ذو تركيب مختلف. وسرعان ما فاز زرياب بإعجاب وحب الخليفة الرشيد، وأدهشته شخصيته ومواهبه الموسيقية. غير أن إسحاق الموصلي أفهمه أنه لن يسمح له بمنافسته في البلاط، فدبر له مكيدة فاضطر على أثرها إلى مغادرة بغداد، فهاجر إلى المغرب وغنى في خدمة زيادة الله الأول الأغلبي سلطان القيروان. ثم نفي إلى الأندلس، وقد استغرقت رحلته من بغداد إلى الأندلس ثلاث عشرة سنة من سنة ١٩٣ هـ إلى ٢٠٧ هـ.

وسرعان ما برز زرياب على جميع الموسيقيين في الأندلس في عهد عبد الرحمن الثاني. وكان بالإضافة إلى فنه وموسيقاه عالماً بالنجوم وقسمة الأقاليم السبعة، وجمع فنون الأدب ولطف المعاشرة وضروب الظرف. وبدأت شهرته تتسع على مستوى مدرسته الموسيقية التي أقامها في قرطبة، تلك المدرسة التي صارت معهداً للموسيقى الأندلسية. وهو الذي ترجم كتاب «الموسيقى» لبطليموس، وحفظ عشرة آلاف لحناً.

(*) زرياب هو أبو الحسن علي بن نافع، عراقي كردي فارسي الأصل. وكلمة زرياب تعني الطائر الأسود حسن التغريد. ولقب ذلك لسواد لونه.

هذا ونقل زرياب إلى الأندلس المقومات الموسيقية العراقية والشرقية، وطغى بذلك على مدرسة الحجاز الموسيقية. وقد علَّم زرياب الأندلسيين طرقاً موسيقية جديدة في كيفية التأليف والأداء وكيفية الابتداء والانتهاء، وجعل المضراب من قوادم النسر بدلاً من الخشب مما ساعد على نقاء الصوت. وأضاف وتراً خامساً للعود. ومما ذكره الحميدي «جذوة المقتبس» عن زرياب وموقعه في الأندلس: «وزرياب عندهم كان يجري مجرى الموصلي في الغناء. وله طرائق أخذت عنه وأصوات استفيدت منه، وألفت الكتب به، وعلا عند الملوك بطاعته وإحسانه فيها علواً مفرطاً، وشهر شهرة ضرب بها المثل في ذلك».

ونظراً لأهمية زرياب الفنية فقد ألف أبو الحسن أسلم بن أحمد بن السعيد كتاباً هاماً في أغاني زرباب وقيل فيه: «وأسلم هذا من بيت جليل وهو صاحب الكتاب المشهور في أغاني زرياب». وأصبح زرياب في الأندلس والمشرق مضرب الأمثال، فلما استمع ابن عبد ربه صاحب «العقد الفريد» إلى صوت جميل يغني قال شعراً:

يا من يضن بصوت الطائر الغرد   ما كنت أحسب هذا البخل في أحد
لو كان زرياب حياً ثم اسمعه   لذاب من حسد أو مات من كمد

والأمر اللافت للنظر أن الموسيقى الشرقية وموسيقى زرياب لا يزال أثرها ماثلاً إلى الآن في الموسيقى الإسبانية والمغربية والجزائرية والتونسية والليبية، وقد بلغ اهتمام الأمير عبد الرحمن الثاني بموسيقى زرياب أن أنشأ له خصيصاً مدرسة لتعليم فن الموسيقى والغناء. وكان الطلبة الأندلسيون في مدرسة زرياب يعزفون باتقان على العود والغيتار (القيثارة). ثم قاد العرب الغرب إلى الموسيقى متعددة الأصوات (الهارموني) بأسلوب جديد ومميز، وبالعزف على أكثر من وتر. ثم ازدادت الموسيقى العربية انتشاراً بواسطة المستعربين والنساء الأندلسيات والمغنين الرحالة «التروبادور»

(Troubadours) وبدأ أثرها يظهر بوضوح في الموسيقى اللاتينية لا سيما في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وهناك رأي يشير إلى أن كلمة «تروبادور» ذاتها المستعملة في الأسبانية مشتقة من الكلمتين «دور» و «طرب».

والتروبادور في الأصل نظام غنائي شعري على النسق العربي، وضعه الشاعر الغنائي العربي ابن قزمان الذي أصبح شاعر البلاط الكبير في بطليوس ثم قسا عليه الدهر، فأصبح مغنياً متجولاً يصحب قرداً ويسير في الشوارع يستجدي الناس. كما انتقل فن الغناء العربي من الأندلس إلى صقلية بواسطة الملك وليم التاسع وفريدريك الثاني، حيث وجدت في بلاطهما الكثير من المغنيات والشاعرات الأندلسيات.

ويذكر ابن القوطية في «تاريخ افتتاح الأندلس» بأن زرياب حل من عبد الرحمن بن الحكم بكل محل، وكان أهلاً لذلك في أدبه وروايته وتقدمه في الصناعة التي كانت بيده. ومن أخباره أنه غناه يوماً صوتاً استحسنه فقال الأمير: «يؤمر الخزان أن يدفعوا إليه ثلاثين ألف دينار. فأتاهم صاحب الرسائل بالعهد... فقال لصاحب الرسائل: نحن وإن كنا خزّان الأمير ـ أبقاه الله ـ فنحن خزان المسلمين، نجبي أموالهم وننفقها في مصالحهم. لا والله ما ينفذ هذا، ولا منا من يرضى أن يرى هذا في صحيفته غداً، أن نأخذ ثلاثين ألفاً من أموال المسلمين وندفعها إلى مغنٍ في صوت غناه، يدفع إليه الأمير ـ أبقاه الله ـ ذلك مما عنده ـ فانصرف صاحب الرسائل وأعلم الأمير بما قاله له الخزان. فتعجب زرياب من عدم الطاعة. فقال الأمير عبد الرحمن: «هذه الطاعة، ولأولينهم الوزارة على هذا الأمر، وصدقوا فيما قالوا، ثم أمر بدفعه إلى زرياب مما عنده».

والحقيقة فقد نبغ من تلاميذ زرياب في الفترة التي عاشها في قرطبة أبناؤه الذكور الثمانية: عبد الرحمن، عبيد الله، يحيى، جعفر، محمد، قاسم، أحمد، وحسن، وبنتاه: علية وحمدونة، وكلهم تعلموا الموسيقى

والغناء. ونبغ من تلميذاته الجارية متعة التي أعجب بها الأمير عبد الرحمن الثاني فتزوجها لجمالها وجمال صوتها.

وظهر في الأندلس جماعة أخرى من الموسيقيين المشهورين القادمين من الشرق مثل: علون وزرقون. وكان عباس بن النسائي الموسيقي الأول في بلاط الحكم الأول. وكان المنصور موسيقياً يهودياً ذا مكانة سامية في بلاط الحكم الأول، وكان هو المبعوث لاستدعاء زرياب إلى قرطبة. كما ظهر في الأندلس العديد من المطربين والمطربات والموسيقيين والموسيقيات في فترات متعددة من التاريخ الأندلسي. وبعد سقوط الخلافة في قرطبة نشأت مراكز من الغناء والموسيقى في إشبيلية وطليطلة والمرية وسرقسطة وبلنسية وغرناطة.

هذا وقد مرت الموسيقى العربية بمراحل وتطورات عديدة منها ما هو سلبي ومنها ما هو إيجابي، وذلك تبعاً للحقب والعهود والعصور السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية، لأن هذه العوامل كانت ـ ولا تزال ـ تؤثر في الموسيقى سلباً أو إيجاباً. ولا شك بأن دخول العناصر الصليبية في بلاد الشام في العصور الوسطى، ثم دخول العناصر الفارسية والمملوكية والتركية أثرت على الموسيقى العربية، وأدخلت فيها عناصر غير عربية، وبمعنى آخر فإن استمرار التفاعل بين أنواع عديدة من الموسيقى، يؤدي إلى التفاعل المتبادل على أن لا يؤدي ذلك إلى إلغاء التراث الموسيقي العربي أو تشويهه أو تغريبه .

الهوامش

للمزيد من التفصيلات عن الموسيقى والموسيقيين وعن الغناء عند العرب والمسلمين انظر المصادر والمراجع التالية:

١ ـ ابن القوطية (أبو بكر محمد بن عمر . . . بن مزاحم): تاريخ افتتاح الأندلس ، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م.

٢ ـ ابن النديم (محمد بن إسحق النديم): الفهرست، دار المعرفة ـ بيروت ١٣٩٨ هـ ١٩٧٨ م.

٣ ـ أحمد تيمور باشا : الموسيقى والغناء عند العرب، لجنة نشر المؤلفات التيمورية، القاهرة ١٩٦٣.

٤ ـ الأصفهاني (أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد. . . بن عبد مناف): كتاب الأغاني (عدة أجزاء) أشرف على مراجعته وطبعه: العلامة الشيخ عبد الله العلايلي، موسى سليمان، أحمد أبو سعد، دار الثقافة ـ بيروت، الطبعة الثانية ١٣٧٦ هـ ـ ١٩٨٩ م.

٥ ـ حسان حلاق : دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٩ هـ ١٩٨٩ م.

٦ ـ الحميدي (أبو عبد الله الأزدي): جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، نشر وتحقيق إدارة إحياء التراث ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة / القاهرة ١٩٦٦.

٧ ـ الفارابي

٧ ـ الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان): كتاب الموسيقى الكبير تحقيق وشرح: غطاس عبد الملك خشبة ، مراجعة وتصدير: د. محمود أحمد الحنفي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة (لا . ت).

٨ ـ كورت زاكس: تراث الموسيقى العالمية: تعريب د. سمحة الخولي، مراجعة وتقديم: د. حسين فوزي، مؤسسة فرانكلين ـ نيويورك ـ دار النهضة العربية ـ القاهرة ١٩٦٤.

٩ ـ هنري جورج فارمر: تاريخ الموسيقى العربية، تعريب : د. حسين نصار، مراجعة: د. عبد العزيز الأهواني، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٥٦.

10 - Curt Sachs: The Rise of Music in the Ancient World, East and West, New York 1943.

11 - Gustave Reese: Music in the Middle Ages, New York 1940, Vols 1 - 9.

12 - Mitjana R: L'orientalisme Musical et la Musique Arabe, Uppsala 1906.

13 - Parisot J: Musique Orientale, Paris 1989.

14— Salvador - daniel F: LaMusique Arabe, Algiers 1869.

15 - Zaki - Basha, Ahmad: L'aviation chey les Musulmans Cairo 1921.

وفي الختام، فإنه يتبين لنا من خلال هذه الدراسة لتاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، بأن العرب والمسلمين صحيح أنهم اقتبسوا بعض العلوم من اليونان، ولكن الصحيح أيضاً بأن اليونانيين اقتبسوا بدورهم عن المصريين القدماء وعن البابليين والأشوريين. ولكن لا تكمن أهمية العرب والمسلمين فيما اقتبسوه أو ترجموه من المصنفات اليونانية، ولكن أهميتهم تتضح وتبرز من خلال اكتشافهم لأخطاء اليونان وتصحيحهم لها ولبعض نظرياتهم العلمية، ثم اكتشافهم لنظريات جديدة أدت إلى علوم متطورة في مختلف الميادين. فالعرب والمسلمون ليسوا مجرد نقلة وإنما سعوا ما بوسعهم إلى اختراق مجال الإبداع والإبتكار والاختراع. ومما يدل على أهمية إبداعهم ومؤثراتهم بأن مختلف علومهم انتقلت إلى أوروبا عبر معابر حضارية ثلاثة وهي: إسبانيا، صقلية، بلاد الشام حيث ظهرت المؤثرات الحضارية الإسلامية نتيجة الاحتكاك بين المسلمين والأوروبيين في المناطق الثلاث. وسنكتفي في هذا السياق بدراسة المؤثرات الإسلامية في أوروبا من خلال معبر واحد هو الأندلس كنموذج حضاري أصيل.

لقد بقي المسلمون في بلاد الأندلس من عام ٧١١ م إلى عام ١٤٩٢ م أي حوالي (٧٨٠) عاماً. وقد استطاع المسلمون خلال هذه الفترة الطويلة أن يؤثروا ويتأثروا بالبيئة الإسبانية في الغرب وبالبيئة العربية في الشرق في كافة الأصعدة الحضارية. ولم يكن الفتح العربي لإسبانيا مجرد احتلال عسكري، بل كان حدثاً حضارياً امتزجت خلاله الحضارات والشعوب المتعددة مع

الحضارة الإسلامية ومع العرب. وأدى هذا التمازج الحضاري إلى ولادة وتبلور الحضارة الأندلسية.

وكان المسلمون قد اختلطوا بالعناصر الإسبانية والرومانية والقوطية وسواها، ونشأ من جراء ذلك طبقة اجتماعية جديدة من «المولدين» و«المستعربين». ومن اعتنق الدين الإسلامي من الإسبان فقد سمّوا باسم «المسالمة»[١]. وقد اختلطت بهذه العناصر الرقيق من الصقالبة الذين جلبوا من أوروبا منذ صغرهم، ثم ربوا تربية عسكرية إسلامية وانخرطوا في وظائف القصر والجيش حتى صاروا قوة لها نفوذها في الدولة الأموية. وكانت هذه العناصر مجتمعة قد بدأت تتأثر بعضها بالبعض الآخر في مختلف المجالات العسكرية والسياسية والثقافية. ومن الأهمية بمكان القول بأن العرب تعايشوا مع الإسبان منذ بدء الفتح، وقد اختلطت دماء المسلمين بدماء المسيحيين بواسطة المصاهرة والزواج، خاصة وأن أكثر القادة والجنود من المسلمين لم يصحبوا معهم زوجاتهم. ولهذا فقد أقبلوا على الزواج بعد استقرار الفتوحات من الإسبانبات. وكان أول من تزوج إسبانية عبد العزيز بن موسى بن نصير، الذي تزوج من أيلة «أخلونا» (Egilona) أرملة لذريق آخر ملوك القوط. وقد أسلمت بعد زواجها وتكنت بأم عاصم، ثم أقامت مع زوجها في أشبيلية.

بالإضافة إلى ذلك فقد ظهر جيل من أولاد المسلمين الذين تزوجوا من إسبانيات. وكانت الدماء الإسبانية تجري في عروق بعض خلفاء بني أمية في الأندلس، وفي مقدمة هؤلاء الخليفة عبد الرحمن الناصر، فقد كانت جدته الأميرة «أنيجا» (Iniga) ابنة «فرتون غرسيس» (Fortun Garces)ملك بنبلونة. وقد يفسر ذلك ما ذكره المؤرخون في وصف الخليفة الناصر من أنه كان أبيض الوجه أزرق العينين"[٢].

ويذكر المستشرق «ليفي بروفنسال» (Lévi Provençal) بأن الإسلام لم يحل دون إقامة علاقات ازدادت توثقاً مع الزمن بين المسيحيين والمسلمين،

سواء في الداخل أو الخارج. وكانت طليطلة ـ عاصمة القوط القديمة ـ قد احتفظت بين أسوارها بعدد كبير من المسيحيين الذين رفضوا في البدء الإذعان للحكم الأموي. وأضاف بروفنسال: «غير أن العناصر غير الإسلامية من المسيحيين واليهود «تعربت» أو بعبارة أصح «تأندلست» فقد طبعتهم الحضارة الإسبانية الإسلامية العربية بطابع قوي جداً. وبالرغم من أن هذه العناصر بقيت وفية لدينها الأول (المسيحي واليهودي) غير أن الأمر انتهى بهؤلاء إلى نظام إسلامي متحرر، ارتضوا أن يعيشوا في ظلّه كرعايا لدولة إسلامية».

وكانت البلاد الإسبانية في الوقت الذي سيطر عليها المسلمون لا تختلف كثيراً عن بقية بلدان غربي أوروبا من حيث انتشار الجهل والتقهقر العلمي والاجتماعي بسبب طول فترة النزاعات الداخلية والفتن بين المذاهب الدينية المسيحية. ومما يدل على هذه النزاعات أن بعض أمراء إسبانيا ورئيس أساقفة أشبيلية ساعدوا المسلمين على فتح إسبانيا، وما أن استقر المسلمون حتى بدأوا بتنشيط الحياة الاقتصادية والاجتماعية والعلمية، وأصبحت مدن الأندلس من أغنى وأهم المدن الأوروبية لا سيما قرطبة[٣].

والحقيقة فإن الأندلسيين لم يدخروا وسعاً في تحصيل العلوم المشرقية الإسلامية، التي وفدت إليهم بواسطة العلماء المشرقيين الذين جاؤوا مع أو بعد الحملات العسكرية أو بواسطة استدعاء الخلفاء والأمراء لعلماء مشرقيين إلى الأندلس. وقد بلغت الحضارة الإسلامية ذروتها في الأندلس في النصف الثاني من القرن العاشر للميلاد، بعد أن أصبحت قرطبة ـ حاضرة الخلافة الأموية ـ من أعظم مدن العالم المتحضر، وفيها ما يزيد على مائة ألف منزل ويقطنها حوالي مليون نسمة، علماً أن سكانها كانوا يتجولون في شوارعها بعد غروب الشمس في ضوء المصابيح العامة التي كان ينيرها موظفون مختصون، في حين كانت شرطة العسس (الليل) مسؤولة عن حماية الممتلكات والسكان، بينما ظلت مدينة لندن سبعة قرون بعد ذلك ولم يوجد مصباح عام

يضيء شوارعها. وبينما كانت صحيفة «كولونيا» (Colognia) الألمانية في عددها الصادر في ٢٨ آذار (مارس) ١٨١٩ تعتبر وتصف إضاءة الشوارع بمصابيح الغاز بأنه شر مستطير من البشر يهدد الظلام الإلهي، كانت شوارع قرطبة عام ٩٥٠ م تزدان بثمانين ألف متجر وتضاء ليلاً بمصابيح تثبت على جدران المنازل، كما مورست فيها أعمال النظافة عن طريق عربات القمامة التي تجرها الثيران. وبعد مضي قرنين من الزمن اتخذت باريس سنة ١١٨٥ م من قرطبة مثالاً وقدوة لها، فرصعت شوارعها ونظفتها، وقد نقل زوار الأندلس من الأوروبيين إعجابهم بالحضارة الأندلسية، فنقلوا مظاهرها ومعالمها إلى منازلهم وشوارعهم ومدنهم[٤].

ومما ساعد على التطور الحضاري في البلاد الأندلسية سياسة التسامح الإسلامية التي أتبعها المسلمون تجاه العناصر غير الإسلامية من مسيحيين ويهود، فأقبل المستعربون الإسبان على تلقي العلوم وتعلم اللغة العربية، كما تتلمذ بعض اليهود والمسيحيين على العلماء المسلمين، فأصبح المستعربون رسلاً جداً للحضارة الإسلامية، نتيجة اتقانهم اللغتين العربية واللاتينية معاً، فاستطاعوا نقل العلوم العربية والإسلامية إلى الإسبان والأوروبيين، وأصبح إقبال الغربيين على تعلم العلوم العربية من الأمور اللافتة للنظر، مما دعا الكاتب المتعصب «الفارو» (Alvaro) الذي عاش في القرن التاسع الميلادي للقول:

«إن إخواني المسيحيين يدرسون كتب فقهاء المسلمين وفلاسفتهم لا لتفنيدها بل لتعلم أسلوب عربي بليغ، وأسفاه أنني لا أجد اليوم علمانياً يقبل على قراءة الكتب الدينية أو الإنجيل، بل إن الشباب المسيحي الذين يمتازون بمواهبهم الفائقة أصبحوا لا يعرفون علماً ولا أدباً ولا لغة إلا العربية. ذلك أنهم يقبلون على كتب العرب في نهم وشغف، ويجمعون منها مكتبات

ضخمة تكلفهم الأموال الطائلة في الوقت الذي يحتقرون الكتب المسيحية وينبذونها. . . »[٥].

ومما قاله ألفارو أيضاً: «. . . لقد نسي المسيحيون حتى لغتهم ولن تجد بين الألف منهم واحداً يستطيع كتابة خطاب باللغة اللاتينية، بينما نجد بينهم عدداً كبيراً لا يحصى يتكلم العربية بطلاقة ويقرض الشعر أحسن من العرب أنفسهم»[٦]. علماً بأن المسلمين حرصوا بدورهم على إتقان اللغة اللاتينية لا سيما لغة جيرانهم القشتاليين والأرجوانيين. ويروي لسان الدين بن الخطيب بأن العالم محمد بن لب الكناني المالقي، كان يطوف بالبلاد الإسبانية، ويناقش قساوستها في أصول الديانتين الإسلامية والمسيحية. وكان العالم الغرناطي محمد الرقوطي زمن الملك الإسباني الفونسو العاشر في القرن الثالث عشر الميلادي يتقن اللاتينية، فكان يعلم المسيحيين واليهود في مدرسة مرسيه. كما كان العالم الغرناطي عبد الله بن سهل في القرن الثالث عشر الميلادي يتقن اللاتينية وله شهرة واسعة في العلوم الرياضية لدرجة أن المسيحيين في شتى نواحي إسبانيا كانوا يرحلون إلى داره في مدينة بياسه (Baeza) لمجادلته والاستفادة من علمه[٧].

كما استفادت إسبانيا وغربي أوروبا من الطب العربي المشرقي الذي شهد تطوراً بارزاً في المشرق. ثم انتقل بواسطة الأطباء والمؤلفات إلى الأندلس، وبرز من المسلمين داخل الأندلس الكثير من الأطباء، وكان في مقدمتهم بنو زهر، وهي العائلة التي أنجبت عدداً كبيراً من الأطباء المشهورين خلال ستة أجيال متعاقبة. وبنو زهر قطنوا إشبيلية القاعدة الأندلسية الشهيرة. وأهم طبيب في بني زهر الشيخ محمد بن مروان بن زهر المتوفى سنة ١٠٣١ م عن عمر يناهز ٨٦ عاماً، ومنهم عبد الملك بن محمد أبي مروان الذي مارس الطب في القيروان في تونس وفي القاهرة، ومات في الأندلس سنة ١٠٧٨ م. وكان أبو العلاء بن زهر ثالث سلالة الأطباء الإشبيليين المتحدرين

من القبيلة العربية أيّاد، وقد عاش في قصر المعتمد. أما حفيده أبو بكر محمد ابن زهر، فكان أيضاً من أشهر أطباء عصره، فذاع صيته في المشـرق والمغرب وقد استفادت أوروبا كثيراً من علومه الطبية. ويذكر في هذا المجال بأن الملك سانشو (Sancho) ملك ليون الذي قدم إلى قرطبـة لأسباب سيـاسية ومثـل بين يدي الأمير عبد الرحمن الثالث، طلب من الأمير بعد انتهاء مباحثاتهم السمـاح لطبيب البلاط القرطبيّ بالكشف عليه وفحصه إثر مرض عضّال أصابه من جراء السمنة المفرطة. وبالفعل فقد استطاع طبيب الأمير عبد الرحمن معرفة سانشو ومداواته، وكان هذا الطبيب حسداي بن شبروط اليهودي.

ومن المؤثرات العلمية الإسلامية في الأندلس، انتقال علم الـرياضيـات إلى الغـرب بواسـطة المسلمين. فمن المعـروف أن قـرطبـة لم تكن عـاصمـة سياسية للخلافة فحسب، بل كانت على غرار بغداد عـاصمة للبحث العلمي، فعالم الريـاضيات «غـربرت» الـذي أصبح فيمـا بعد البـابا سلفستـروس الثاني (٩٩٩ ـ ١٠٠٣) قضى ثـلاثـة أعـوام (٩٦٧ ـ ٩٧٠ م) في الأنـدلس واحتـك بالعلماء المسلمين واستفـاد من علومهم، وتعمـق هناك في درس الـرياضيـات والفلسفة والفقه[٨]. ولمـا عاد «غـربرت» إلى روميـة كان علمـه العربي الـذي تعلمه في الأندلس غريباً على قومه حتى لقبوه بالساحر. ومن بين علماء الغرب الذين تعلموا اللغة العربية للإطـلاع على مؤلفات العـرب في الفلك والريـاضة «روبرت ريتيننسيس» (Robertus Retenensis) و«هرمانوس دلمـاتا» (Herma-nus Delmata). واستجـابـة لـطلب بـطرس المبجـل (Petrus Venerabilis) (١٠٩٤ ـ ١١٥٧) رئيس دير كلوني، قام هذان العالمان بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، وقد أنجزا هذه الترجمة في سنة ١١٤٣[٩].

هذا وقد عرفت أوروبا الأرقام الهندية بواسطة العرب، لـذا يقال لهـا في أوروبا إلى الآن «الأرقام العربية»، ولفظوا الصفر كما يلفظه العرب، فأصبح في الإنجليزية صفـر (Cipher) وفي الألمانيـة تسفر (Ziffer) وفي الأفـرنسية شيفـر

(Chiffre) وفي الإيطالية شيفرا (Cifra). كما نقل المسلمون إلى أوروبا الكسر العشري الذي استخدموه في عملياتهم الحسابية.

ومن بين علماء الرياضيات في الأندلس مسلمة المجريطي (المدريدي) إمام علماء الرياضيات في الأندلس (المتوفى ٣٩٨ هـ ـ ١٠٠٧ م) ومن تلامذته ابن السمح (ت ١٠٣٤ م) وابن الصفاء والكرماني وأمية بن أبي الصلت. ومن العلماء المسلمين البارزين في الأندلس في علم الرياضيات والذين أثروا في أوروبا أبو الحسن علي بن محمد علي القلصادي المولود بمدينة بسطة في الأندلس (٨٢٥ هـ ـ ٨٩١ هـ) ومن كتبه «كشف الأسرار عن علم الغبار» وهو يعتبر أول من استعمل الرموز والإشارات الجبرية واقتبسته أوروبا عنه[١٠].

والواقع فإن هناك الكثير من المؤثرات العلمية والطبية والفيزيائية والكيمائية العربية في بلاد الأندلس وأوروبا. وقد أقام العرب الكثير من المراصد الفلكية في غرناطة وطليطلة وقرطبة وإشبيلية. ومن بين علماء الفلك والجغرافية والرياضيات في الأندلس كل من:

ـ **مسلمة المجريطي**: عالم الرياضيات والعالم الجغرافي الذي قام بعمل اختصر فيه جداول البتاني واستفاد كثيراً من هذا المختصر فيما بعد، واضعوا جداول الفونس الملكية (الأزياج، التقاويم)، ومن بين كتب المجريطي: رسالة الاصطرلاب، ثمار علم العدد، تعديل الكواكب.

ـ **الزرقالي**: ويعرف باسم «الزرقيل» عاش في النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي (تقريباً ١٠٢٩ ـ ١٠٨٨ م) وهو صاحب (زيج طليطلة) وصانع الاصطرلاب.

ـ **جابر بن أفلح الإشبيلي**: المتوفى بين ١١٤٠ ـ ١١٥٠ م وهو صاحب مؤلف (الفلك) و(الهيئة أو إصلاح المجسطي).

وهنـاك علماء آخـرون مما لا يتسـع المجال لـذكرهم ومنهم: ابن رشـد وابن باجة والبطروجي من علماء الفلك والجغرافية والعلوم الأخرى المتنوعـة، الذين أثروا بعلومهم البلدان الأوروبيـة عبر الأندلس[11] . غير أننـا نستطيـع أن نذكر مجموعة من هؤلاء العلماء وهم على سبيل المثال:

- **في الطب**: أحمد بن أيـاس القرطبي، أبـو عبد الله محمـد بن عبدون العـدري القرطبي، أبـو القاسم الـزهراوي، ابن وافـد، خلف بن عباس، ابن البيطار، ابن زهر. . . [12] .

- **في الأدب**: ابن عبـد ربـه، ابن زيـدون، ابن عمـار، ابن عبـاد، ابن عبدون، ابن حمديس، الفتح بن خاقان، ابن بسام، ابن سهل. . .

- **في التـاريخ**: عبـد الملك بن حبيب، محمد بن مـوسى الـرزي، ابن القـوطية القـرطبي، ابن الفرضي، ابن حيـان، الحميدي، ابن بشكـوال، ابن الأبار، ابن سعيد المغربي، لسان الدين بن الخطيب، ابن خلدون، أبو حامد الغرناطي الأندلسي، ابن جبير البلنسي. . .

- **في الجغـرافيـة**: أبـو عبيـد البكـري، الإدريسي، المـازني، ابن سعيد. . .

- **في علوم الدين**: ابن مخلد، ابن عبد البر، الباجي، الشاطبي. . .

- **في الفلسفـة**: ابن مسـرة، ابن حـزم، الـطرطـوشي، ابن طنيـل، ابن رشد، ابن ميمون، ابن عربي، ابن سبعين، ابن باجة. . .

- **في علوم اللغة**: أبو علي القالي، الزبيدي، ابن سيدة، ابن عصفـور، ابن مالك، ابن إدريس الفراني، أبو حيان.

في الترجمة:

برز في الأندلس الكثير من العلماء الـذين اهتموا بـالترجمـة والتعريب،

منهم جيرارد الكريموني (١١١٤ ـ ١١٨٧) الذي كان يترجم من العربية إلى اللاتينية، وقد نسب إليه ترجمة واحد وسبعين كتاباً في مختلف العلوم. ويأتي في مقدمتهم خلال النصف الأول من القرن الثاني عشر يوحنا الإشبيلي، وكان يترجم من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية، وقد ترجم الكتب الآتية: (١٣)

١ ـ كتاب الحساب للخوارزمي.

٢ ـ بضع رسائل عن الفلك وأحكام النجوم.

٣ ـ كتاب في الحركات السماوية وجوامع علم النجوم للفرغاني.

٤ ـ كتاب لأبي علي الخياط عن أصل الكواكب.

٥ ـ بضع رسائل للكندي.

٦ ـ كتاب المدخل إلى علم هيئة الأفرك لأبي معشر.

٧ ـ كتاب عن الفلك لأبي الفخّان.

٨ ـ شرح كتاب بطليموس عن الفلك لأحمد يوسف المعروف بابن الداية.

٩ ـ كتاب عن الفلك للبتاني.

١٠ ـ كتاب عن الفلك لثابت بن قرّة.

١١ ـ كتاب المدخل إلى صناعة أحكام النجوم للقابسي.

١٢ ـ كتاب الفلك لمسلمة بن أحمد المجريطي.

١٣ ـ قسم من كتاب سر الأسرار.

١٤ ـ كتاب الفصل بين الروح والنفس لقسطا بن لوقا.

١٥ ـ كتاب إحصاء العلوم للفارابي.

١٦ ـ قسم من كتاب الشفاء لابن سينا.

١٧ ـ كتاب ينبوع الحياة لابن غبيرول.

١٨ ـ كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي.

ويلاحظ من خلال هذه الترجمات مدى تطور الحضارة الإسلامية

والعربية ومدى استفادة أوروبا من هذه المؤلفات التي غطت مختلف العلوم.

ولا بد من الإشارة إلى أن هؤلاء العلماء لم يكتبوا بالضرورة في علم واحد، ولهذا لا يمكن تصنيفهم في علم واحد من العلوم، لأن الواحد منهم، قد يكون كتب في التاريخ والجغرافية معاً، وفي الرياضيات والطب والكيمياء، وفي الفلسفة والسياسة والأدب. ومن يطلع على كتب التصانيف مثال: الفهرست لابن النديم وجذوة المقتبس للحميدي وتراجم علماء الأندلس لابن الزبير وتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي وكتاب القضاة بقرطبة للخشني وتاريخ قضاة الأندلس للنباهي وطبقات الفقهاء لمحمد بن خالد الأندلسي وسوى ذلك من مصنفات، يرى مئات من العلماء والأطباء والأدباء والقضاة وأهل العلم في الأندلس والمغرب والمشرق على السواء[١٤].

الهوامش

(١) أنظر حول هذا الموضوع:

Lévi - Provençal; L' Espagne Musulmane, P. 32, 106;

Histoire de L' Espagne Musulmane, T. I, P. 73.

(٢) ابن عذاري: البيان المغرب، جـ ١، ص ٣٠. لطفي عبد البديع: الإسلام في إسبانيا، ص ٢٤ ـ ٢٥، د. جمال الدين الشيال: التاريخ الإسلامي وأثره في الفكر التاريخي الأوروبي في عصر النهضة، ص ١٧ ـ ١٨.

(٣) د. سعيد عاشور: المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية، ص ٤٩.

(٤) د. سعيد عاشور: المرجع السابق، ص ٥٠ هونكه: أثر الحضارة العربية في أوروبة، ص ٤٩٩.

(٥) جروينباوم: حضارة الإسلام، ص ٨١ ـ ٨٢. أنظر أيضاً: د. سعيد عاشور، المرجع السابق، ص ٥١ ـ ٥٢، زيغريد هونكه، المرجع السابق ، ص ٥٢٩.

(٦) زيغريد هونكه: المرجع السابق، ص ٥٢٩.

(٧) مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في المغرب والأندلس، ص ٩٩ هامش ٢. تحقيق د. أحمد مختار العبادي.

(٨) د. عمر فروخ: عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ص ٧٣.

(٩) د. جمال الدين الشيال: المرجع السابق، ص ٢٢ ـ ٢٣. للمزيد من التفصيلات حول التمازج الحضاري والترجمات بين المسلمين والغرب أنظر المرجع نفسه، ص ١٨ ـ ٢٤.

(١٠) للمزيد من التفصيلات أنظر: د. علي الدفاع: تاريخ الرياضيات عند العرب والمسلمين، ص ٢٠١.

(١١) نفيس أحمد: الفكر الجغرافي في التراث الإسلامي، ص ١٩٢ ـ ١٩٥.

(١٢) للمزيد من التفصيلات أنظر: د. علي الدفاع: أعلام العرب والمسلمين في الطب، ص ١٧٧ ـ ١٨٧.

(١٣) أنظر: د. محمد عبد السلام كفافي: الحضارة العربية، طابعها ومقوماتها العامة، ص ٦١، ٦٢، ٦٣.

(١٤) أنظر كتابنا: دراسات في تاريخ الحضارة الإسلامية، ص ٢٦٤ ـ ٢٧٣، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٩. (أنظر أيضاً في الكتاب نفسه فصل صقلية وفصل بلاد الشام).

الباب الثالث

للدكتور ماهر عبد القادر

- الفصل الثالث عشر : إنتقال التراث اليوناني الى العالم الإسلامي ودوافع حركات الإستشراق.
- الفصل الرابع عشر : أصول وتطور الحضارة الاسلامية
- الفصل الخامس عشر : إسهامات المسلمين في الفلك والرياضيات
- الفصل السادس عشر : البيمارستانات في العالم الإسلامي
- الفصل السابع عشر : إسهامات المسلمين في الفلسفة والآداب
- الفصل الثامن عشر : إسهامات المسلمين في العلوم السياسية والهندسية المعمارية والهندسة المعمارية

الفصل الثالث عشر

انتقال التراث اليوناني الى العالم الاسلامي
ودوافع حركات الاستشراق

- ١ -

اتصال الحضارة الإسلامية بالحضارات القديمة

في مؤلفه الهام «تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه» ذهب مؤرخ العلم العالم المصري عبد الحليم منتصر إلى أن «الباحث المنصف لا يمكن أن يغفل أمر المدنيات القديمة التي سبقت العصر الإغريقي وتقدمت عليه في التاريخ، إذ لا يمكن أن تكون المدنية الإغريقية قد نشأت فجأة، وبمعزل عن المدنيات الأخرى من بابلية وأشورية ومصرية فرعونية، وقد كانت بين الإغريق والمصريين القدماء صلات وتجارات وحروب، وقد ترك المصريون من الآثار والبرديات ما يدل على تقدمهم في كثير من العلوم والفنون من هندسة وتحنيط وتعدين وفلك.. وقد أنصف هيرودتس الملقب بأبي التاريخ هذه الحضارات عندما قال إن معظم فلاسفة الإغريق القدامى أمضوا جانباً من حياتهم في مصر وبلاد النهرين»[١]، وهذا ما جعلهم يطلعون على أصول هذه الحضارات وجوانبها الفكرية والمادية، مما ساعدهم على تأسس حضارتهم فيما بعد.

إن الفاحص المدقق يجد أن تيار الفكر الحضاري الإنساني يتخذ طابعاً واحداً، لا ينحو كثيراً عن تاريخ الإنسان ذاته، فالحضارات والثقافات المختلفة تتفاعل مع بعضها لتنتج للإنسان ما يشبع حاجته الفكرية والمادية، وبذا فإن الحضارات الإنسانية على مر العصور تكون كلاً متماسكاً، يترابط بنيانه العضوي كحلقات السلسلة الواحدة التي لا تنفصم الواحدة منها عن الأخرى، وهذا ما يؤكده شيخ فلاسفة مصر وعميدهم الدكتور إبراهيم بيومي

مذكور حين يقول: «انقضى ذلك الزمن الذي كانت تنفصل فيه الثقافات العالمية الكبرى بعضها عن بعض، وتقام بينها حواجز منيعة لا تسمح باتصال أو تبادل. وأصبحنا نؤمن بأن الحضارات القديمة أخذت وأعطت، كما نأخذ نحن اليوم ونعطي، وأن الثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية»[٢].

وهذه الآراء تجعلنا نقول: إن تاريخ الحضارة الإنسانية لا يمكن أن نخضعه لحواجز وفواصل واضحة تفصل بين حضارة وأخرى، إذ لا يمكن أن تكون كل حضارة قد نشأت بمعزل عن غيرها من الحضارات الأخرى، أو أنها لم تتفاعل معها. ذلك أن مثل هذا الرأي لن يقدم لنا التفسير الواضح لحركة انتقال الفكر ذاته من بيئة إلى بيئة أخرى، ولن يزودنا بدليل كاف لتفسير الوحدة العضوية لتاريخ العلوم ذاتها.

من أجل هذا فإن نظرتنا الأساسية تقوم على أن الحضارات تأخذ وتعطي، تأخذ ما يتفق مع طبيعة البنيان العقلي والفكري للأمة، وتعطي ما تجود بها نوعيتها ونشاطها الفعال. وبطبيعة الحال فإن هذا التفسير أقرب إلى فهم روح الفكر والنشاط الإنساني المتصل الذي بدأ تاريخه ومسيرته مع بداية الإنسان على هذه الأرض.

لكننا مع هذا نضع في الاعتبار أن النشاط العقلي والإنتاج الحضاري لا بد أن يستند إلى أدلة ملموسة، والأدلة في هذه الحالة: إما مادية مثل النقوش والمعابد والآثار والمنشآت وكل أشكال الإنتاج التكنولوجي. وإما فكرية مثل الوثائق والمؤلفات والكتب والنظريات العلمية والآراء المدونة كتابة.

أما فيما يتصل بالنوع الأول من الأدلة فإنها ميدان اهتمام التاريخ وباحثيه، وعلماء الآثار ودارسيها. فدراسة هؤلاء تفسر الحضارة الإنسانية بالأدلة المادية التي تميز حضارة من الحضارات عن غيرها. على حين أن الفلاسفة ومؤرخو العلم يهتمون بصورة أساسية بالنشاط الفكري، والنظريات

والآراء وتطور الأفكار التي يقومون على تحليلها ونقدها ثم محاولة تفسيرها من خلال عملية التركيب المنطقي للوقوف على الفلسفة الكامنة في باطن الفكرة ذاتها، والعوامل التي أنتجتها في هذا الوقت بالذات، ثم تتبع الفكرة وانتقالها وتطورها عبر العصور المختلفة.

وليس معنى هذا أن الحضارة المادية لا تصدر عن فلسفة معينة، لكن لا يمكن أن نتصور على وجه الدقة مناخ النشاط العقلي والفلسفي مثلاً عند قدماء المصريين بناء على وجود الحضارة المادية، لأن هذا يدفعنا إلى القيام بعملية استبطان لما هو جامد لننطقه عنوة دون أن تتوافر لدينا النظرية الفكرية التي تكمن خلفه.

نحن نعلم أن قدماء المصريين قد تركوا لنا حضارة مادية ضخمة على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للإنسانية عامة. وهؤلاء كانوا ينزعون إلى التجريب والتطبيق العملي مباشرة دون أن يعنوا كثيراً بتدوين النظريات العلمية التي يطبقون على أساسها، فقد كانت الأصول والمبادىء واضحة في عقولهم، ولم يدر بخلدهم ذات يوم أن يسجلوا أصول نظرياتهم العلمية في تراث فكري تتناقله الأجيال. نعم لم تكن هذه المسألة لتشغلهم كثيراً فقد تركوا للإنسانية ما هو أعظم من ذلك، أعني التطبيق العملي المباشر.

ومن الثابت من روايات مؤرخي الحضارات أن معظم المشتغلين بدراسة الحضارات الإنسانية، يعتقدون أن بعض فلاسفة اليونان الأوائل مثل طاليس وغيره بدأوا فكرياً بالحضارة المصرية القديمة، فقد كان هؤلاء قد طافوا بأرجاء مصر ووقفوا على أصول حضارتها، وفهموا مبلغ علم المصريين القدماء بالرياضيات والفلك والتاريخ الطبيعي والطب. كان ذلك في حدود القرن السابع قبل الميلاد.

وعلى الرغم من أن الحضارة المصرية القديمة استحوذت على إعجاب وتقدير فلاسفة اليونان، فإنهم تركوا لنا تراثاً فكرياً يقف شامخاً في مقابل

الحضارة المادية المصرية القديمة، وظل هذا التراث ينتقل من جيل لآخر وتتوارثه الأجيال، ويشهد بعبقريته كل من درس الحضارة وتاريخ العلم. فلماذا إذن لم يؤسس الإغريق القدماء حضارة مادية عتيدة كتلك التي شاهدوها في مصر ووقفوا على أصولها؟.

الإجابة على هذا التساؤل واضحة - فالفارق الجوهري بين المصريين القدماء والإغريق القدماء يتمثل في العقلية وطابع النزوع. لقد كانت العقلية المصرية القديمة تنزع إلى التجريب وتلتصق بالواقع مباشرة، وبناء على هذا تقدمت فنونهم ومعارفهم. على حين أن الإغريق القدماء كانوا أوثق اتصالاً بالعقل، وفهمه وتفسيره، وقدرته على التجريد. وهذا يبرر لنا بصورة أقرب إلى الصواب كيف أن فلاسفة اليونان الأوائل برعوا في العلوم المتصلة بالفكر مباشرة مثل الرياضيات والهندسة والفلسفة والمنطق. فمثلاً نحن نجد أفلاطون يعتبر الرياضيات هي الطريق الصحيح لكل أشكال وضروب الفكر، لأن العقلية الرياضية لها القدرة على فهم العلوم الأخرى، ولذا كتب على باب الأكاديمية «لا يدخل هنا إلا كل من كان رياضياً».

وفي الأكاديمية تلقى أرسطو دروسه وعلومه على أستاذه أفلاطون، ثم أنشأ اللوقيوم الذي أخذ يلقن فيه الفلسفة والعلم لطلابه، ويعد أرسطو أكثر فلاسفة اليونان الذين عرفوا في الدوائر العلمية والفلسفية في العالم حتى عصرنا هذا، وذلك لما تميزت به عقلية هذا الفيلسوف، حيث جمع بين الجانب التجريبي والجانب الاستنباطي. وتعد المرحلة التجريبية في حياة أرسطو سابقة على المرحلة الاستنباطية، فقد بدأ حياته بدراسة النبات والحيوان والتاريخ الطبيعي، ووقف على أصول هذه العلوم ومبادئها، وكتب عنها وبرع فيها. يقول عبد الحليم منتصر عنه في هذه المرحلة «وكان يدعو إلى الدقة في تدوين الملاحظات للوصل إلى الحقائق وعدم الاعتماد على ملاحظات الآخرين، ويقول إن جمع الحقائق لا يعتبر بذاته علماً، فلا بد من التفكير فيها وترتيبها واستنباط القاعدة، وإن النظرية التي تكتشف بهذه الطريقة يمكن الاهتداء بها

إلى كشوف أبعد مدى، وبهذا نتقدم في فهم الطبيعة والوجود، وما لم توجد النظرية تظل الملاحظات مجرد مجموعة من الحقائق»[٣].

إن هذا القول يبين لنا بوضوح تام ما تميزت به عقلية أرسطو في هذه المرحلة الهامة التي وضع فيها أصول الاتجاه إلى الطبيعة والبحث المنظم في مبادئها بناء على الملاحظات الدقيقة حتى يمكن اكتشاف النظرية المفسرة لها.

أما المرحلة الاستنباطية في حياة هذا الفيلسوف فتمثلها كتابات التحليلات الأولى والثانية ومؤلفاته في الفلسفة. هذا هو أرسطو الذي برز كمفكر وفيلسوف رائد من خلال الأكاديمية التي استمرت تفتح أبوابها للعلم والفلسفة حتى عام ٥٢٩ م إلى أن أمر الإمبراطور الروماني جستنيان بإغلاقها.

إن ما يعتقده مؤرخو العلم أن البدايات الحقيقية لحركة انتقال علوم الحضارات الأخرى إلى العالم الإسلامي ترجع إلى شخصيتين: الأولى الحارث ابن كلده، والثانية خالد بن يزيد بن معاوية. ونحن نجد أن شاخت وبوزورث يذكران أن «خالد بن يزيد حفيد معاوية ابن أبي سفيان وأول الخلفاء الأمويين (٤١ - ٦٠ هـ/ ٦٦١ - ٦٨٠ م) أظهر ميولاً علمية، وكان لديه اهتمام خاص بالسيمياء»[٤]. ويتفق عمر فروخ مع هذا الرأي إذ يرى أن بداية حركة النقل الحقيقية ترجع إلى «أن خالد بن يزيد بن معاوية (ت ٨٥ هـ = ٧٠٤ م) لما يئس من الفوز بالخلافة انقلب إلى العلم ودرس الصنعة (الكيمياء) على راهب اسكندراني اسمه مريانوس ثم أمر بنقل كتب الصنعة إلى اللغة العربية»[٥]. لكن شاخت وبوزورث يعتقدان من ناحية أخرى أن شخصية الحارث بن كلده الطبيب - وهو معاصر للرسول وتوفي ٣٣ هـ - أسبق إلى النقل من خالد بن يزيد، إذ أنه «يظن أن الحارث بن كلده الذي عاصر النبي درس في جنديسابور الواقعة على مقربة من مدينة سوسة القديمة، والتي كانت تضم أشهر مدرسة وأكفأ مجموعة من المترجمين. . وأن فن التطبيب قد قره الرسول الذي أثر عنه أن أحال بعض المرضى إلى الحارث بن كلدة»[٦].

يتبين لنا من هذين النصين أن الصلات بين العرب وعلوم الثقافات الأخرى بدأت منذ النصف الأول من القرن الأول للهجرة، وقد تمت هذه الصلات من خلال اتجاهات خالد بن يزيد بن معاوية والحارث بن كلده، وأن علوم الصنعة، أي الكيمياء، أو السيمياء بالمصطلح القديم، والطب كانت من العلوم التي اتجه إليها العرب الأوائل.

ولم يكد يمضي الزمان حتى اتجهت أبصار المثقفين إلى علوم الثقافات الأخرى، فأخذت عمليات الترجمة تجري على قدم وساق. وقبل أن نتطرق بالحديث لحركة الترجمة تفصيلاً نود أن نشير إلى قصة هامة تبين لنا حركة العلم في العالم القديم، وكيف أصبحت العلوم القديمة على مقربة من العالم الإسلامي، بصورة أهلت الرواد الجدد لاستقبال هذا التراث وتمثله.

لقد استطاع ماكس مايرهوف Max Meyerhof أن يصور لنا هذه الفترة في مقال له بعنوان «العلوم والطب» ضمنه «تراث الإسلام» الذي اشترك في تدوينه مع جمهرة المستشرقين، يقول مايرهوف «كانت علوم الإغريق في الزمن الذي نفذ العرب إلى قلب الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية، قد أصيبت بوهن شديد ولم تعد تلك القوة الحية الفعالة. فانتقلت إلى أيدي العلماء الذين نسخوا أو علقوا على أبحاث أرسطو وأبقراط وجالينوس وبطليموس وأرشميدس وغيرهم. فوجد تراث الإغريق الطبي أقوى مذيع في أشخاص أيتيوس الأميدي Aetios of Amida (نبغ في الإسكندرية عام ٥٥٠ م) وبولس الأجنيطي (نبغ في ٦٢٥ م) اللذين سكنا الإسكندرية، واسكندر الترالي Alexander of Trales (نبغ في ٦٤٠ م). وازدهرت الأكاديمية العلمية القديمة في الإسكندرية عاصمة مصر خلال العصر الذي سبق الفتح الإسلامي وأصابها بعض الانتعاش، فظهرت فيها مبادىء جديدة لتدريس الطب مستندة إلى آراء جالينوس الرئيسية. ووقف جوهانس فيلوبونس الإسكندري يدافع عن نظريات أرسطو أمجد دفاع. أما الكتابات التي قرن إليها اسم أبقراط، فقد لخصها تلاميذ مدرسة الإسكندرية. ومهما يكن من

امر، فمن جهة كان أغلب سكان مصر في عصر متقدم يعتنقون الدين المسيحي، ومن الجهة الثانية كانوا متعصبين مغالين، مما جعل الظروف غير مواتية للتقدم العلمي. ولهذه الأسباب لم تكن مصر بمثابة الوسط الفعال بين الغرب والإغريق في أمور الطب وسائر العلوم. فلا مندوحة لنا من الشخوص بأنظارنا إلى العالم الذي كان يتكلم اللغة السريانية لنجد أن المصطلحات الآرامية والسريانية الحديثة أخذت تحل محل المصطلحات الإغريقية تدريجياً وتهيمن على الأوساط الثقافية في غربي آسيا منذ القرن الثالث الميلادي فصاعداً، وكان جل حملة لواء الحضارة السريانية ـ الهلينية جماعة من النساطرة، وهي الفرقة المسيحية التي أوجدها نسطور بطريرك القسطنطينية في العام ٤٣٨ م. وكان مجمع أفسس المنعقد السنة ٤٣١ م قد أعلن هرطقة أولئك المنشقين وزيفهم عن التعاليم الكنسية. فأخذوا منذ ذلك الحين يهاجرون إلى الرها Edessa، حيث أكرم ملوك الساسانيين وفادتهم. على أنهم نفذوا إلى أقاصي الشرق بدافع من حماستهم التبشيرية فوصلوا حتى قلب آسيا واجتازوها إلى أقصى الصين الغربية.

انتقل المركز العلمي للنساطرة (كان مدرسة للطب) من الرها إلى نصيبين من أعمال بلاد ما بين النهرين. ثم انتقلت مرة أخرى في غضون النصف الأول من القرن السادس إلى جنديسابور في غربي إيران. وكان ملوك الساسانيين قد أنشأوا مستشفى كبيراً يجاوره معهد دراسي وذلك في القرن الرابع. ثم جاء الملك العظيم كسرى أنوشروان (٥٣١ ـ ٥٧٩ م) فجعلها أهم مركز ثقافي في ذلك الحين. وإلى هذا المكان نزح علماء الإغريق من أثينا عندما أغلق جستنيان جميع المدارس الفلسفية في عام ٥٢٩ م. فالتقوا هناك بعلماء السريان والهند والفرس، فنجم عن هذا نشاط علمي كان له اهمية في تقدم الفكر الفلسفي[٧]».

لقد أردت أن أنقل للقارىء من خلال هذا النص الذي يذكره ماكس مايرهوف صورة حية لحركة انتقال العلم اليوناني من العالم القديم إلى مناطق

قريبة من العالم الإسلامي، أو على وجه التحديد إلى الرها ونصيبين ثم جنديسابور، وهذه المناطق على مشارف القرب من شبه الجزيرة العربية شمالاً.

وربما اعتقد البعض أن حركة الاتصال الثقافي قد قطعت أوصالها في فترات معينة، إلا أن هذا الرأي ليس له ما يؤيده، فالكتابات العربية القديمة التي بين أيدينا تشير بلا شك أن حركة الاتصال الثقافي ظلت مستمرة بين الإمبراطورية الإسلامية والمجامع العلمية القديمة التي تكونت في مناطق قريبة منها، ولم تكن حركة الغزو الإسلامي أو الفتوحات تمنع بحال من الأحوال هذا الاتصال، وإنما كانت تزيد الروابط فاعلية ونشاط، وهاك ما يذكره ابن أبي أصيبعة نقلاً عن الفارابي الذي لخص حركة استمرار الاتصال الثقافي حيث يقول: «انتقل التعليم ـ بعد ظهور الإسلام ـ من الإسكندرية إلى أنطاكية، وبقي بها زمناً طويلاً، إلى أن بقي معلم واحد، فتعلم من رجلان، وخرجا ومعهما الكتب، فكان أحدهما من أهل حران، والآخر من أهل مرو ـ وكانت مرو عاصمة خراسان. فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان، أحدهما إبراهيم المروزي، والآخر يوحنا بن جيلان. وتعلم من الحراني، إسرائيل الأسقف، وقويري. وسارا إلى بغداد، فتشاغل إسرائيل بالدين، وأخذ قويري في التعليم. وأما يوحنا بن جيلان، فإنه تشاغل أيضاً بدينه، وانحدر إبراهيم المروزي إلى بغداد، فأقام بها. وتعلم من المروزي، متى بن يونان، وتعلمت[٨] من يوحنا بن جيلان، وقرأت عليه إلى آخر كتاب البرهان»[٩].

ولكن كيف يمكن تصور حركة العلم داخل العالم الإسلامي؟ هل كانت هناك شخصيات هامة تقف وراء هذه الحركة؟ أو بمعنى آخر هل قدمت الدولة الرعاية للحركة العلمية؟ أم أن هذه الحركة سارت بدون تخطيط أو سند من الدولة؟

هناك بعض الكتابات العربية القديمة والحديثة أيضاً تذكر أن حركة الترجمة والنقل إنما جاءت نتيجة لرؤية ـ رآها الخليفة المأمون، فينفق نيقولا

زيادة مع ما يذكره ابن النديم في الفهرست عن هذا الأمر، ويذكر: «أن المأمون رأى فيما يرى النائم كأن رجلاً على كرسي كان جالساً في المجلس الذي كان المأمون فيه فتعاظمه وتهيبه، ثم سأل عنه فقيل له هو أرسطو طاليس فعن له أن يسأله، فتقدم منه وقال: ما الحسن؟ فأجاب ما استحسنته العقول، فقال المأمون ثم ماذا؟ فأجاب ما استحسنته الشريعة، فقال المأمون ثم ماذا؟ فأجاب ما استحسنه الجمهور. فلما سأله ثم ماذا؟ أجاب ثم لاثم. وأضاف الرواه إلى ذلك أن هذا هو الذي حدا بالمأمون إلى إخراج كتب الحكماء ونقلها إلى اللسان العربي»(١٠).

إلا أن زيادة حين يعلق على هذه الرواية يذكر أنه لا يستبعدها، ولكنه يرجعها في المقام الأول للتحليل السيكولوجي للأحلام، وأنها ربما جاءت نتيجة لبعض الآمال أو العناء أو ما إلى ذلك من العوامل، فضلاً عن أنها توضح ـ كما يرى زيادة ـ مدى انشغال المأمون بأمور العلم.

ونحن إذا صدقنا هذه الرواية وقعنا في مخاطر عديدة لا تتفق مع منطق الحوادث وسياقها التاريخي، ولذا فإن لدينا مجموعة من الأسباب تشير إلى أن هذه الرواية لا تعبر عن واقع تاريخي موضوعي ومنها:

أولاً: أن حركة الترجمة الحقيقية، والاشتغال بالعلوم المختلفة، لم تبدأ في عصر المأمون، بل ولم يكن الخليفة المأمون هو أول من أمر بالترجمة والنقل. لقد نشطت حركة الترجمة من السريانية إلى العربية، ومن الإغريقية إلى العربية قبل المأمون بزمن. أما في عصر المأمون ذاته فقد بلغت هذه الحركة من الازدهار ما لم تبلغه من قبل.

ثانياً: أن حركة الترجمة هي إحدى حلقات العلم وانتقاله من بيئة إلى أخرى، وهذا الانتقال إنما يجيء بفعل مجموعة من العوامل السسيولوجية والسيكولوجية التي تجعل العلم يأخذ في حركته مساراً معيناً دون غيره، وعلى هذا فإن العلم كغيره من الظواهر يعتبر ظاهرة، وبالتالي تصبح

حركة الترجمة ذاتها إحدى ظواهر العلم. ولكن علينا أن نأخذ هذا التعبير بحذر وحيطة، لأن هناك مجموعة من العوامل السسيولوجية تؤدي إلى انتشار الظاهرة في بيئة بعينها دون غيرها، وهذه العوامل متشابكة.

ثالثاً: أنه يمكن لنا أن نحلل الرواية أصلاً ـ وهي مأخوذة من ابن النديم ـ على أساس أن صاحب الفهرست لم يجد سبباً كافياً من بين الأسباب العديدة يذكر أنه الباعث على حركة الترجمة. والقصة أصلاً كما يرويها ابن النديم ويرددها زيادة تشير إلى تعلق زائد بالجانب الغيبي. لكن عمر فروخ يذكر أمراً آخر يتعلق باهتمامات المأمون العلمية فيقول: «ولما انتصر المأمون على الروم، سنة ٢١٥ هـ (٨٣٠ م)، علم بأن اليونان كانوا ـ لما انتشرت النصرانية في بلادهم ـ قد جمعوا كتب الفلسفة من المكتبات وألقوا بها في السراديب. فطلب المأمون من ملك الروم أن يعطيه هذه الكتب مكان الغرامة التي كان قد فرضها عليه. فقبل توفيل (ثيوفيلوس) ملك الروم بذلك وعده كسباً كبيراً له. أما المأمون فعد ذلك نعمة عظيمة عليه»[١١].

إننا إذا أردنا أن نحدد الأسباب الحقيقية لحركة الترجمة، كان علينا بالضرورة أيضاً كما سبق أن أشرنا، أن نعالج تلك الحركة، باعتبارها ظاهرة سسيولوجية، وهذا يدفعنا إلى تلمس الأصول الأولى لمنبت هذه الحركة، وهو ما يمكن أن نشير إليه فيما يلي.

١ ـ كان الدين الإسلامي يشكل خطورة كبيرة بالنسبة لأصحاب الديانات الأخرى خاصة اليهودية والمسيحية، وكانت اليهود تعيش في الأوساط العربية في شبه جزيرة العرب، وكانوا يعلمون من ديانتهم أن هناك رسول سوف يبعث إلى البشرية، وهم من الناحية السيكولوجية يتمنون أن يكون الرسول الجديد في بني إسرائيل، فلما خاب ظنهم، أخذوا يحاورون الرسول ﷺ ويجادلونه في كثير من الأمور منها ما تعلق بالماضي، وما يتعلق بالحاضر والمستقبل، والرسول ـ كما نعلم ـ لم يكن له سابق علم ودراية

بعلوم الأقدمين وأحوالهم. وكان الوحي مصدره الوحيد في المعرفة، فلما كانوا يسألون كانت تأتي إجابة الرسول من خلال الوحي بصورة تقطع الشك باليقين. لم تكن اليهود تسأل فحسب، بل شجعوا أصحاب الاتجاهات الأخرى على الخوض في مثل هذا الأمر. ولكن ما هي طبيعة الأسئلة التي كانت توجه إلى الرسول، وما هي الإجابات التي قدمت عليها؟

إن مجموعة التساؤلات التي وجهت إلى الرسول عليه الصلاة والسلام يمكن إيجازها فيما يلي:

- ﴿يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير﴾ (البقرة: ٢١٩).
- ﴿يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج﴾ (البقرة: ١٨٩).
- ﴿يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير﴾ (البقرة: ٢١٧).
- ﴿يسئلونك عن المحيض قل هو أذى﴾ (البقرة: ٢٢٢).
- ﴿يسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾ (الإسراء: ٨٥).
- ﴿يسئلونك عن ذي القرنين قل سأتلوا عليكم منه ذكراً﴾ (الكهف: ٨٣).
- ﴿يسئلونك ماذا أحل لهم قل أحلت لكم الطيبات﴾ (المائدة: ٤).
- ﴿يسئلونك عن الساعة أيان مرسها قل إنما علمها عند ربي﴾ (الأعراف: ١٨٧).
- ﴿يسئلونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول﴾ (الأنفال: ١).
- ﴿يسئلونك عن الجبال قل ينسفها ربي نسفاً﴾ (طه: ١٠٥).

لكن لما فشلت حركة الجدل ولم يفلح استخدام الجدل مع الرسول، اتجه اليهود بعد ذلك إلى بدائل أخرى، لقد أدركوا أن الله سبحانه وتعالى يؤيد رسوله بالحجة والدليل، وأدركوا أيضاً أنهم أمام معجزة تختلف عن المعجزات التي خبروها في سالف العصور، لذا كان البديل الجديد هو محاولة بث الفرقة والخلاف بين المسلمين أنفسهم.

٢ ـ ونحن نلمس البواكير الأولى لهذه الفرقة بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام.

لقد نشأت مشكلة هامة في ذلك الوقت: أيهما أحق بالخلافة أبو بكر أم علي؟

لقد انشعب المسلمون إلى فريقين، فريق يؤيد أبا بكر، وقد بايعه عامة المسلمين، وعقدوا له الخلافة، وفريق آخر يرى أن علياً أفضل وأحق بالخلافة، ولا ينبغي أن تخرج الخلافة من البيت. وهذا هو فريق الشيعة. إلا أننا نلاحظ أن الشيعة بعد ذلك انقسمت إلى فرق وطوائف، ونشأت داخل فرق الشيعة بعض المشكلات الكلامية، ابتداء من موقفهم وخروجهم على إجماع المسلمين(*). وبطبيعة الحال فإن انتصار أحد هذه الفرق لا بد وأن يستند إلى دليل وحجة، وكان طلب المنطق في هذه الفترة من الأساسيات بالنسبة للمفكرين. لقد شجعت اليهود هذا الاتجاه لدى الفرق المختلفة وحثت عليه.

٣ ـ أضف إلى هذا أن هناك مشكلات واجهت المسلمين في العصر الأول، ولم تكن هذه المشكلات راجعة إلى الإسلام ذاته، وإنما أثيرت من اليهود والمسيحيين، وهؤلاء كما نعلم كانوا يتقنون فن الجدل والنقاش، وهم مطلعون على الكتب الفلسفية والمنطق، ولم يكن للمسلمين سابق خبرة بأساليب الجدل. وكان من بين المشكلات التي اندفع المسلمون إلى مناقشتها القضاء والقدر، والجبر والاختيار وحرية الإرادة.

من ثنايا هذه الأسباب الثلاثة التي أشرنا إليها، يمكن القول بأن البيئة العربية الإسلامية الأولى كانت مهيأة سسيولوجيا لاكتساب العلم من خلال الواقع المفروض، وقد ساعد على هذا أن القرآن الكريم ذاته والأحاديث النبوية الشريفة حثت المسلمين على التفكير والتأمل، وتلمس المعرفة واكتسابها.

ومع هذا فإننا نجد بعض الكتاب يعالجون انتشار ظاهرة العلم عند المسلمين الأوائل من وجهة نظر أخرى مختلفة لا تتسق وطبيعة الدين الإسلامي ذاته، فنجد أن أحد الكتاب المحديثن يذكر أن «إحساس العرب بعد أن تكونت نواة التفكير عندهم بمجيء الإسلام وما فرضه الإسلام عليهم من مشاكل ومعضلات جديدة ـ بحاجة هذه النواة إلى الاكتمال والنضج، فقد أوجد فيهم حركة عقلية»[١٢]، وأن المسلمين كانوا بحاجة إلى أساس نظري للدين يقوم عليه وحاجة علماء الكلام إلى النظريات اليونانية التي يسهل عليهم الدفاع عن الدين أمام المخالفين والمفكرين الذين هم أعرق منهم في الحضارة[١٣].

لكننا نعتقد من جانبنا أن الأخطاء التي أدت إلى مثل هذا الرأي ليست مقصودة، وإنما جاءت نتيجة تفسير خاطىء أصلاً، ذلك أن الإسلام لم يفرض على المسلم مشكلات ومعضلات يلتمس لها الحلول هنا وهناك، وإنما القرآن الكريم فتح كتاب الكون أمام المسلمين بكل تساؤلاته، وحصر التساؤلات وقدم الردود عليها حتى لا يتزعزع إيمان المسلم. وربما كان المقصد الحقيقي للكاتب أن الإجابات التي قدمها القرآن الكريم كانت تحتاج إلى تفسير أكثر من وجهة نظره، وأنه يتعين على المسلم أن يبحث في العلوم المادية وعلوم أصحاب الحضارات الأخرى ليشبع غريزته في المعرفة، وإذا كان هذا هو مقصده فإنه يكون قد وقع في خطأ فادح، ذلك لأننا نعلم أن ميتافيزيقا القرآن تختلف عن الميتافيزيقا اليونانية التي عبرت عن تطور العقلية اليونانية الآرية وتصوريتها المطلقة. لقد جاء القرآن ليخاطب الوجدان والعقل والحس معاً، أما الميتافيزيقا اليونانية فهي إما عقلية أو حسية أو مزيج منهما معاً، وهي ليست متسقة مع ذاتها، بل إن النتائج التي انتهى إليها فلاسفة اليونان في كثير من المواضع لا تتسق مع المقدمات المفروضة، لو ي لا تصدر عنها، فضلاً عن تجسيد هؤلاء لفكرة الإله، فتنظر إليه تارة على أنه محرك لا يتحرك، وأخرى على أنه عقل تفيض عنه عقول وهكذا، مما يخالف فكرة المسلم عن الله والتي وصف بها ذاته في محكم كتابه بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾

ومن جانب آخر فإن الزعم بأن الدين الإسلامي كان بحاجة إلى أساس نظري لتثبيت دعائمه وأركانه والدفاع عنه أمام المخالفين، هذا القول يؤدي إلى غلط كبير، إذ أن الدين لم يبحث ولن يبحث عن مثل هذا الأساس مطلقاً. والمقصود بالأساس النظري الذي يتحدث عنه الكاتب هنا الحجج والبراهين، وكأن الإسلام كان بحاجة إلى مقدمات تنتهي إلى نتائج منطقية تتفق مع ما ورد فيه. إن هذا القول بلا شك يفضي إلى التشكيك في قوة حجية الدين الإسلامي، وهذا ما يدعونا إلى تقديم دليلين على فساد هذا الزعم:

الدليل الأول: أن العرب ما كان لهم أن يؤمنوا بالدين الجديد ما لم يقتنعوا به عقلياً أولاً ثم ينفذ إلى قلوبهم ووجدانهم ثانياً. ويثبت هذا قوة العقلية العربية وتفردها من حيث الطابع، فحياة البداءة تفرض على الإنسان حد التأمل وجسارة التفكير، وقد دعانا القرآن الكريم في أكثر آياته إلى إنماء وإثراء هذه القدرة حين فتح الباب أمام المسلم للتأمل والتفكير.

الدليل الثاني: أن المسلمين حين نقلوا عن الحضارات الأخرى وترجموا عنها كانوا يعلمون جيداً أنه لا بد وأن تلائم العلوم الواقع الإسلامي بما يتفق مع الدين، وقد عهدنا المسلمون يقفون موقفاً معيناً من بعض العلوم مثل المنطق، وذاع وانتشر بينهم أن «من تمنطق تزندق»، وهم بهذا يشيرون إلى أن المنطق الصوري الأرسطي ـ وهو المعروف وقتها ـ لا يتفق مع روح الإسلام شكلاً ومضموناً: نعم استعان معظم مفكري الإسلام بالمنطق، ولكن هذا جاء عرضاً للرد على الخصوم وإفحام دعواهم بنفس منطقهم، ولم يدر بخلد المسلمين على الإطلاق أن يستخدموا المنطق كأساس نظري برهاني للدفاع عن الدين، بل كان لهم منطقهم الخاص الذي يتفق مع طبيعة الإسلام، أقصد المنطق الأصولي.

ولكن ما الذي جعل المسلمون لا يهتمون أول الأمر بحركة الترجمة بصورة منظمة، وهذا ما نلمسه على أية حال في فترات متأخرة؟

لقد كتب محمد البهي[١٤] عن أسباب عدم الاهتمام بالترجمة رسمياً في الفترات الأولى للدولة الإسلامية، وذهب إلى أن مرجع هذا الأمر يتصل بعدة عوامل: حقيقة لم تكن اللغة العربية بحال من الأحوال حائلاً دون الأقدام على هذه الخطوة، بقدر ما كان يشعر به المسلمون من قوة في تمسكهم بدين الإسلام تمكنهم من الاستغناء عن صنوف المعارف والفنون الأخرى التي ازدهرت في كثير من البقاع. لقد كانت قوة الجماعة الإسلامية في ذلك الوقت حافزاً قوياً على الاستغناء عن طلب هذه العلوم، لكن ظهرت الحاجة الملحة لطلب هذه العلوم حين ضعف شعور المسلمين بعض الشيء، وانقضت وحدتهم، وبدأ النزاع يدب بينهم على الحكم، فبدأ بعضهم يكون صلات علمية مع الجماعات الأخرى. كذلك كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى، كالمسيحيين، دخل في هذا التأثير. ففي القرن السابع الميلادي حدث نقاش وجدل عنيف بين المسلمين حول القضاء وحرية الإرادة، وبطبيعة الحال فقد تسرب إليهم هذا النقاش من المسيحيين الشرقيين، بحكم الاختلاط الشخصي، كذلك تسربت إليهم بعض أفكار الفلسفة اليونانية، مثل أفكار أرسطو وأفلاطون، التي وصلتهم عن طريق النقل الشفوي قبل الترجمة والنقل الرسمي. وهنا لنا وقفة.

لقد كانت الصلات بين الجماعات الإسلامية وغيرها، والنقاش والجدل حول بعض المسائل المتعلقة بالعقيدة ذاتها، من الأمور التي ساعدت على معرفة المسلمين بعلوم الإغريق وفلسفاتهم على وجه الخصوص. لكن لا يمكن بحال من الأحوال أن نقلل من تأثير وشأن حركة الترجمة والنقل، فالمعرفة الكاملة والتامة بتراث أي شعب من الشعوب تقتضي فهم هذا التراث في جزئياته وتفصيلاتها، وهذا الأمر لا يتاح للمفكرين الجدد إلا بترجمة هذا التراث ونقله. ورغم هذا فإنه يمكن لنا أن نتبين، أن اتصال المسلمين ـ فكرياً وعلمياً ـ بالإغريق وأصحاب الثقافات الأخرى تم بصورة واضحة عن طريق أحد وسيلتين: الأولى، النقاش والحوار والجدل الشفوي. والثانية، حركة الترجمة الرسمية ونقل التراث ذاته.

لقد كان للسريان دوراً واضحاً وملموساً باعتبارهم حلقة هامة من حلقات السلسلة التي انتقل عبرها التراث من اليونان القديمة إلى المسلمين، فقد قاموا بترجمة كثير من الكتب والمؤلفات الهامة من اليونانية. فنحن نعلم أن المجامع العلمية والفكرية التي تكونت في مناطق الاتصال بين المسلمين واليونانيين كانت بحاجة إلى جو من التسامح الفكري والعلمي بعد ما تعرض له العلماء والمفكرين من اضطهاد في ظل الحكم الروماني، وكان الدين الإسلامي الجديد يدعو للتسامح وحرية ممارسة الفكر والبحث العلمي - وهذا في ذاته يفسر لنا كذب القصة القائلة بأن المسلمين حين قدموا إلى مصر أحرقوا مكتبة الإسكندرية على ما يقول بعض المؤرخين، فلا يمكن عقلاً أن يقبل ما يطلبه الدين الإسلامي من الحض على التسامح وحرية الفكر وطلب العلم، وفي نفس الوقت يقبل الادعاء القائل بأن المسلمين أحرقوا مكتبة الإسكندرية، كما أنه لم يتوافر دليل علمي واحد من خلال النصوص والوثائق التي كتبت في هذه الفترة، يشير إلى صدق هذه القضية - فمارس العلماء والمفكرون حريتهم الفكرية كما يشاؤون ولم يتعرضوا لأنواع الاضطهاد والتنكيل كما حدث لهم من جانب الرومانيين. لقد كان المسلمون بحاجة إلى العلم والمعرفة، وبحاجة لأن يقفوا على تراث الحضارات الأخرى فاستقدم الخلفاء المترجمون من كل مكان وأخذوا يغدقون عليهم الأموال ويمنحونهم الهدايا والهبات، لينقلوا نفائس الفكر الإغريقي إلى العربية.

أضف إلى هذا أن الدولة العباسية التي بدأت حركة الترجمة في عهدها كان لها طابع خاص، فقد كانت تحمل عقلية جديدة لم تعهد في تاريخ الأمة الإسلامية من قبل، وهذه العقلية تتمثل في طلب العلم مهما كان نوعه، وإجراء البحوث العلمية بكل صورها.

والواقع أن هناك خلفية تاريخية دفعت العباسيين إلى الاهتمام بهذه المسألة، فالدولة العباسية - كما نعلم - فارسية المنشأ، والفرس هم الذين أسسوا دولة العباسيين، وقد كانت لهم ثقافة قديمة. أضف إلى هذا أن

العباسيين نشأوا وتعلموا في كنف الفرس، رغم أنهم من عنصر وأصل عربي، وبحكم هذه التنشئة رغبوا في الاستزادة من العلم، وبذلوا كل ما في وسعهم لتشجيع العلماء والمفكرين، لنقل الثقافات الأجنبية في ميادين الأدب والسياسة والطب والفلسفة والعلوم الطبيعية والفلك، كذلك فإن العباسيين لم يهتموا كثيراً بجنسية المترجم، وإنما كانوا يسألونه الدقة، لأن الغرض الأساسي هو الحصول على المعرفة والعلم.

لكن هناك ثمة مآخذ على الترجمات التي قام بها هؤلاء المترجمون في بداية عصر الترجمة، ويمكن إيجاز هذه المآخذ فيما يلي:

١ ـ أن معظم المشتغلين بحركة ترجمة الكتب الفلسفية والمنطقية ـ في عصرها الأول ـ لم تثبت كفاءتهم الفنية في نقل هذا التراث، خاصة وقد كان معظم هؤلاء من الأطباء.

٢ ـ أن المترجمين الأوائل قد استشكل عليهم فهم المسائل والمشكلات الهامة في الفلسفة والمنطق والإلٰهيات بصفة خاصة، ولذا وجدناهم ينسبون آراء فيلسوف ما إلى فيلسوف آخر، بسبب ما التبس عليهم من فهم الأنساق الفلسفية. كذلك فإنه في كثير من الأحيان وجدنا أن الترجمات قد حذفت بعض أجزائها مما استشكل عليهم، أو وضعت في المكان الذي حذف آراء فلاسفة آخرين، لسد الثغرات، أو ابتدع المترجم من بين خياله ما يملأ به الثغرات. وبطبيعة الحال فإن هذه المسائل شكلت صعوبات بالغة في فهم التراث العقلي اليوناني على الحقيقة. لكن هذا اللبس وذلك الغموض كان يرجع في كثير من الأحيان إلى أن التراث المنقول إلى العربية كان غريباً على العرب أنفسهم، فلم يكن العرب أنفسهم على دراية وصلة مباشرة بالموضوع المترجم، وهذا سبب آخر من أسباب الغموض الذي تعرضت له بعض المترجمات.

٣ ـ إن معظم المشتغلين بحركة الترجمة في التراث في هذه المرحلة لم يمتلكوا

ناصية اللغة العربية تماماً ـ وهي اللغة التي تم النقل إليها ـ ولذا فلم يتمكنوا من نقل الآراء التي وقفوا عليها بصورة دقيقة.

٤ ـ ولما تنبه الخليفة العباس الرشيد إلى ذلك الأمر، أراد أن يصلح هذا الخلل فاستقدم من السريان أو العرب من عرف عنهم الدقة في الترجمة، وكلفهم بإعادة ما تم ترجمته من كتب ومؤلفات في العهود السابقة عليه.

أهم المترجمين:

لقد اشتغل بحركة الترجمة، بصفة عامة، نفر غير قليل، لكن المترجمين الذين أجادوا، بقيت لنا ترجماتهم ـ تقريباً ـ وذاع صيتها، وظلت تتردد أسماؤهم على مر العصور. ومن بين هؤلاء جميعاً، كما يذكر ابن النديم في الفهرست.

١ ـ حنين بن إسحاق: المولد عام ١٩٤ هـ وهو عربي الأصل نصراني، من أشهر المترجمين في القرن الثالث الهجري. درس اليونانية وحذقها، وتعلم آدابها كلغة، ودرس اللغة العربية على شيخ النحويين العرب الخليل ابن أحمد، كما تعلم السريانية والفارسية وحذقها، ووقف على أدق خصائص كل لغة. تعلم صناعة الطب عن يوحنا بن ماسويه. وعاصر المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل، وتبوأ مكانة سامية في الترجمة في عصر المتوكل، بحيث وجدنا المتوكل يسند إليه رياسة الترجمة. واهتم بإصلاح التراجم التي وضعت في خلافة المنصور والرشيد. ومن الواضح كما يذكر ابن النديم في الفهرست أن المأمون استند عليه في ترجمة مؤلفات أرسطو، فترجمها على خير وجه، مما حاز إعجاب المأمون وكبار رجال الدولة، وهذا ما جعله يغدق عليه المال.

٢ ـ كذلك يذكر ابن النديم أن يحيى بن عدي أهم المترجمين العرب في القرن الرابع الهجري، وهو يعقوبي المذهب، تلقى العلم على متى بن يونس،

وكانت له معرفة دقيقة بالعلوم الفلسفية، مما جعله يجيد النقل من السريانية إلى العربية.

٣ ـ **قسطا بن لوقا البعلبكي**: من نصارى الشام ـ وهو من مترجمي القرن الثالث الهجري وكان من المقربين عند المقتدر، يذكر ابن النديم أنه رحل إلى بلاد الروم في طلب العلم، ثم وفد إلى بغداد للترجمة، وكان يجيد اليونانية والسريانية والعربية، بل كان عالماً في هذه اللغات. ومن أدق صفاته في الترجمة أنه كان جيد النقل، حسن العبارة والأسلوب، سريع الخاطر. نقل كثيراً من الكتب لأفلاطون وأرسطو، وأعاد إصلاح بعض الترجمات التي أجريت في عهود سابقة عليه.

٤ ـ **أبو عثمان الدمشقي**: وهو من مترجمي القرن الرابع الهجري، أجاد في النقل والترجمة، وقد نقل كثيراً من كتب المنطق والهندسة، ومن أهمها اشتراكه مع يحيى بن عدي في ترجمة كتاب الجدل (الطوبيقا) لأرسطو.

٥ ـ **يوحنا البطريق**: شخصية أخرى من المترجمين في القرن الثالث الهجري، اشتهر بترجمته الدقيقة لكتاب الحيوان لأرسطو. وكان من المقربين للمأمون الذي نصبه أميناً على ترجمة الكتب في علوم الطب والهندسة.

لقد ذكرنا هؤلاء الأعلام على سبيل المثال لا الحصر، لأننا نريد أن ننتقل في مسيرتنا إلى معالجة مسائل التراث العربي الإسلامي. حقيقة ظهرت في العالم الإسلامي في ذلك الوقت ترجمات رائعة ودقيقة وجادة، ولكن ما هو أجدر بالحديث من كل هذا هو أن العقلية الإسلامية بعد أن تمثلت تفكير الإغريق وغيرهم، كانت بحاجة لأن تقف وقفة تأمل. نعم تأمل في النص القرآني وأصول العقيدة. هل يقبل المسلمون الفلسفة اليونانية التي تخالف في طبيعتها وأصولها ما جاء بالنصوص القرآنية وأصول العقيدة؟ أم ينظر هؤلاء في أصول تلك الفلسفات فيأخذوا ما يشاؤون ويلفظون ما يخالف العقيدة؟ أم

يحاولون التوفيق بين العقل والنقل؟ إننا لا نريد أن نستبق القول فنحكم بمعيار واحد على ما جادت به قريحة المسلمين حول موضوعات الفلسفة ومسائلها. ذلك أننا نريد أن نعالج ما أتى به المسلمون معالجة شاملة بالنظر في مسائل الفلسفة والعلم معاً، ثم نحاول استخلاص الملامح العامة للفكر الإسلامي كفكر حضاري.

إلا أنه قبل كل هذا علينا أن نبحث قضية من أهم القضايا التي شغلت مؤرخي العلم، ذلك أن بعض الكتابات تشير عادة إلى تاريخ العلوم عند العرب، وهم بهذا ينزعون إلى إحياء نزعة عنصرية داخل جسد الأمة الإسلامية إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ويفضي هذا ضرورة إلى بث دعوى الفرقة والاختلاف بين أعضاء البنيان الواحد، ولذا فإنه يجدر بنا أن نتساءل: هل التراث الذي تمتلكه هذه الأمة عربي أم إسلامي؟

- ٢ -

التراث: عربي أم إسلامي

إن قضية انتقال التراث الثقافي والفكري الإسلامي إلى العالم الغربي تثير أمامنا مشكلة من أهم المشاكل على الإطلاق، ذلك أننا نجد معظم الدارسين لحركة انتقال التراث واتصال الحضارة الإسلامية بالحضارة الغربية قد تأثروا إلى حد كبير بالآراء التي طرحها المستشرقون وهم بصدد التأريخ للفكر الإسلامي، وقد أدى هذا إلى سريان تيار عنصري إلى حد كبير تأثر بالآراء التي طرحت في كتابات هؤلاء بغية النيل من الإسلام والحضارة الإسلامية بصورة خفية. فالكتابات التي دونها المستشرقون عادة ما تشير إلى «العلم العربي» والتراث العربي، على حين أنهم حينما يتحدثون عن الفلسفة لا يذكرون لنا فلسفة عربية، وإنما يقولون فلسفة إسلامية، وهذا بطبيعة الحال تناقض واضح ويحتاج إلى تفسير.

لقد صنف السنيور «كارلو نلينو» الأستاذ بالجامعة المصرية القديمة كتاباً بعنوان: «علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى» وطبع هذا الكتاب بمدينة روما عام ١٩١١ م. وفي هذا الكتاب نجد نلينو يلمس المسألة من بعيد ويحسمها برأي قاطع. يقول نلينو: «كلما يكن الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الإسلام لا شك أن كلمة العرب مستعملة بمعناها الحقيقي الطبيعي المشير إلى الأمة القاطنة في شبه الجزيرة العربية المعروفة بجزيرة العرب. ولكن إذا كان الكلام عن العصور التالية للقرن الأول من الهجرة اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحي وأطلقناه على جميع الشعوب والأمم، الساكنين في الممالك الإسلامية المستخدمين اللغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية.. فتدخل في تسمية العرب الفرس والهند والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون وهلم جرا المشاركون في لغة كتب العلم وفي كونهم تبعة الدول الإسلامية(١٥) ثم يتابع حديثه قائلاً: «فإن اعترض أحد على هذا الإصطلاح وقال إن استعمال لفظ المسلمين أصح وأصلح من استعمال لفظ العرب قلت: إن هذا أيضاً غير معيب لسببين الأول أن لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيلين والصائبة وأصحاب ديانات أخرى الذين لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية وخصوصاً فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة. والثاني أن لفظ المسلمين تستلزم البحث أيضاً عما صنفته أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية وهذا خارج عن موضوعنا. فالأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عن الكتبة الحديثين ونتخذ لفظ العرب الإصطلاح المذكور أي نسباً إلى لغة الكتب لا إلى الأمة(١٦). وهنا لنا وقفة.

إن ما يهدف نلينو إلى إثباته منذ البداية واضح تماماً لأنه قد ضمنه صراحة في خاتمة النص المذكور وهو ما يتمثل في قوله: «فالأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة الحديثين ونتخذ لفظ العرب»، والحديثين الذين يشير إليهم نلينو في هذا النص يقصد بهم المستشرقين الذين حاولوا بشق

الطرق إحياء النزعة العنصرية داخل الأمة الإسلامية الواحدة بفصل عناصرها الواحدة منها عن الأخرى.

أمر آخر لم ينتبه إلى نلينو في نصه وهو أن المقدمات التي استقى منها النتيجة التي توصل إليها مقدمات كاذبة، ونحن نعلم أنه ما كان يدور بخلد المسلمين في عصر ازدهار العلم أن يقولوا هذا علم إسرائيلي أو نصراني. . . إلخ. أو هذا طب إسرائيلي أو فارسي أو هندي. . . لم يدر هذا بخاطر المسلمين أبداً، كما لم يدر بخلد غير المسلمين وقتها أنهم يشتغلون بالعلم أو الطب أو الفلسفة أو غيرها لإحياء نزعات قومية عنصرية، أو لإعلاء شأن شعب من الشعوب داخل الأمة الإسلامية على غيره، وإنما كانت المسألة تتعلق بثبات المد الإسلامي والحضارة الإسلامية في مواجهة التحديات، وهذا ما جعل الفتوحات الإسلامية تصل إلى قمة مجدها في ذلك الوقت، الأمر الذي جعل المسلمون ينتشرون في مناكب الأرض من أجل نشر الدين الجديد والعلم في نفس الوقت، وقد يكون من المستحسن في هذا المجال أن نقدم دليلاً وإثباتاً تاريخياً يقف وجهاً إلى وجه أمام كل التحديات التي فرضت على الإسلام. إننا نجد أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني وهو من أعظم علماء الرياضيات والفلك يقدم دليلاً دامغاً أمام هذه المحاولات، فحينما ذهب إلى الهند في عصر السلطان مسعود الغزنوي نقل ما يقرب من اثني وعشرين كتاباً من اللغة السنسكريتية إلى اللغة العربية، كما نقل بعض المؤلفات الرياضية من التراث اليوناني إلى اللغة السنسكريتية، ولم يدر بخلده على الإطلاق أنه بذلك يخدم الثقافة الهندية على حساب الثقافة العربية، ومن بين الكتابات التي نقلها إلى السنسكريتية أصول إقليدس وكتاب المجسطي لبطلميوس وكتاب عن صنعة الأسطرلاب. وهو بهذا النقل قد برهن سلفاً على خطأ رأي نلينو في الاعتراض الثاني القائل: «إن لفظ المسلمين تستلزم البحث أيضاً عما صنفه أهل الإسلام من لغات غير العربية كالفارسية والتركية». وأما الاعتراض الأول والقائل بأن: «لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيليين

والصابئة وأصحاب ديانات أخرى الذين لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية»، هذا الرأي رد عليه فون جرنباوم حين أراد تحديد معنى المواطن والوطن في ضوء ما هو سائد في العصور الوسطى فقال: «الانتساب لعالم الإسلام أو المسيحية اليونانية أو اللاتينية أكثر منه انتماء إلى أية دولة خاصة في داخل تلك الوحدات»[١٧]. وبطبيعة الحال فإن الرأي الذي يسوقه جرنباوم هنا لا يعني استبعاد غير المسلمين من النصارى واليهود والصابئة وغيرهم من إطار الإسهام العلمي والفكري في ظل الدولة الإسلامية، لقد كانت هناك إسهامات رائدة تدل على الإبداع والعبقرية من جانب أصحاب الديانات الأخرى الذين عاشوا في كنف الدولة الإسلامية.

كذلك فإن ماكس ماير هوف وهو من كبار المستشرقين الألمان يفضل استخدام لفظ المسلمين لم تتضمنه هذه الدلالة من معنى ارتبط بحضارة من أعرق الحضارات، فنجده في أكثر من موضع يشير إلى هذا وقلما استخدم لفظ العرب. يقول مايرهوف Meyerhof «في نهاية عصر الترجمة والنقل كان أطباء العالم الإسلامي وعلماؤهم قد كتبوا وهم على أسس مكينة من المعرفة بعلوم اليونان المتزايدة بمقدار كبير من الأفكار والتجارب الفارسية والهندية كأصل، وبحلول هذا الزمن أخذوا يعتمدون على مصادرهم ومنابع علومهم الخاصة ويتقدمون بها بأنفسهم. وهنا راحت العلوم، ولا سيما الطب، تنتقل بسرعة من أيدي النصارى والصابئة إلى أيدي علماء المسلمين ومعظمهم من سكنة بلاد فارس»[١٨].

أضف إلى هذا أن هناك من الاعتبارات الأخرى ما يجعلنا نفضل وصف الحضارة والتراث بالصفة الإسلامية لا العربية، ومن بين هذه الاعتبارات.

أولاً: إن الدين الإسلامي هو دين الغالبية العظمى للسكان الذين يعيشون في إطار هذه الحضارة، وتلك رابطة أقوى من إحياء أي نزعة عنصرية أو شعوبية.

ثانياً: إن ما كان يربط بين الشعوب التي عاشت في كنف الدولة الإسلامية في قارات آسيا وافريقيا وأوروبا إنما هو الشريعة الإسلامية التي صارت المحدد الأساسي لرابطة الوحدة بين هذه الشعوب.

ثالثاً: إنه رغم انقسام الدولة الإسلامية سياسياً إلى دويلات صغيرة، إلا أن المسلم لم يكن يهتم بهذا، وإنما كان يشعر بأنه أينما ذهب يعيش في وطنه.

رابعاً: إن روح الإخوة والإحساس بالمساواة سادت الدولة الإسلامية وهذا ما أدى إلى ترابط عناصر البناء الإسلامي.

خامساً: إن قضية استشعار الشعوبية والعنصرية والإقليمية لم تكن من بين القضايا التي تشغل بال وفكر أعضاء البناء الإسلامي، وإنما ما شغلهم ازدهار العلم والفكر من أجل تقدم الحضارة الإسلامية وثبات أركانها، وقد انعكس هذا التفكير إلى حد كبير على نوعية الإنتاج العلمي والفكري الذي قدمه العرب وغير العرب في هذه الفترة، وهذا ما يفسر لنا إقبال الناس على التنافس في ميدان العلم بغض النظر عن المنفعة الذاتية.

سادساً: إن ارتباط المسلمين على هذا النحو من المشرق إلى المغرب أدى إلى كثير من الفتوحات الإسلامية وتفاعل الحضارات الأخرى مع الحضارة الإسلامية التي أرادت نشر نور العلم وإعلاء كلمة الحق بين الشعوب.

من أجل هذه الاعتبارات نفضل أن نستخدم المصطلح «التراث الإسلامي» لأنه اشمل وأدق في مضمونه، ويحيي في نفوسنا روح التماسك بعقيدتنا وديننا الحنيف. ولهذا السبب أيضاً فنحن نفضل أن نعالج حركة الاستشراق قبل أن نتناول إسهامات المسلمين في حركة التراث.

أهداف حركة الاستشراق من دراسة التراث

تشير الدراسات التي بين أيدينا ودونت بالعربية وغير العربية، إلى اهمية حركة الاستشراق Orientalism بصفة عامة، رغم أن معنى المصطلح «استشراق» يبدو أنه تعرض لتطورات عبر الفترات التاريخية المختلفة التي استخدم فيها المصطلح، كذلك فإن الدراسات المختلفة تشير إلى أن حركة الاستشراق جاءت نتيجة لدوافع متعددة تكمن وراء الحركة ذاتها، ولذا لا يمكن لنا منذ البداية أن نحدد دافعاً معيناً للاهتمام بعلوم الشرق وفنونه وآدابه.

والواقع أن المشتغلين بحركة تاريخ العلم، وبصفة أخص تاريخ العلوم عند العرب، أو ما أسميناه بالتراث الإسلامي يفضلون معالجة موضوع الاستشراق من زاوية معينة قد تكون سياسية أو دينية أو خلاف ذلك، وهم لا يمسون صلب الموضوع أصلاً، بل لا يهتمون بإبراز أبعاد الفكرة كجزء حي وحيوي في إطار دراسة التراث تاريخياً. والأغرب من هذا أن الحرج قد يدفعهم، في كثير من الأحيان، لتفضيل العنوان «تاريخ العلوم عند العرب» تحاشياً لاستخدام مصطلح آخر وهو «تراث الإسلام» أو «تراث المسلمين»، وهذا ما أدى بطبيعة الحال إلى تناقضات كان لا بد من الوقوع فيها حتماً. من أجل هذا وجدنا أنه من الضروري أن نميط اللثام عن هذا الحرج وأن نكشف التناقضات، ونحدد الدوافع الحقيقية لحركة الاستشراق من خلال كتابات وأقوال المستشرقين Orientalists أنفسهم، إحقاقاً للحق، وإنصافاً للعلم، ووضعنا للأمور في نصابها.

لقد تباينت الآراء حول مفهوم الاستشراق، ولكن هذا التباين كشف عن حقائق هامة كان لا بد من معرفتها، ومن بين الآراء المتعددة حول مفهوم الاستشراق رأي يؤكد أنه:

«يراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين ودراسة العربية لصلتها بالعلم، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مغموراً بما تشعه منائر بغداد والقاهرة من أضواء المدينة والعلم، كان الغرب من بحره إلى محيطه غارقاً في غياهب من الجهل الكثيف»[١٩].

إن هذا النص يقرر بوضوح تام أن حركة الاستشراق بدأت أثناء فترة التدهور الحضاري للغرب، وإبان ازدهار العلم في القاهرة وبغداد، وهذا يعود بنا القهقرى في التاريخ لنتبين هدف حركة الاستشراق الحقيقي. فالدوافع على ما يبدو يختلف ظاهرها عن باطنها. وفي الفكرة نظر وتحقيق. إذ أنه إذا كان الهدف الحقيقي لحركة الاستشراق يتمثل في الوقوف على أسباب تقدم علوم الشرق وقت التدهور الحضاري للغرب، فإن الغرب اليوم في أوج الازدهار العلمي والتكنولوجي ومع هذا فإن حركة الاستشراق لم تتوقف بل هي في ازدياد مطرد. ولهذا السبب يرى آخرون أن حركة الاستشراق نشأت تحت تأثير دوافع أيديولوجية، فنجد حسين الهواري على سبيل المثال يذهب في مؤلفه «المستشرقون والإسلام» إلى تأكيد الدوافع الأيديولوجية ويحاول ربطها بالدافع الديني في موضع آخر، يقول الهواري:

«تلك حقيقة، لا مراء فيها ولم يخف على الغرب، إن من غير المستطاع انتزاع العواطف من أفئدة الناس، وليس من الممكن استئصالها بحملة عسكرية أو إنشاء محكمة تفتيش أندلسية جديدة لمحاربة آراء الناس ولغاتهم وضمائرهم وعلاقاتهم، فالمسألة كلها فكرية وعلمية، ومحاربتها يجب أن تكون على أسلوب نشأتها: ثقافة وغزو وفكر، من أجل هذا نشأ الاستشراق في بلاد الغرب، وأخذ جماعة من الغربيين يعكفون على لغات الشرق وتاريخه ودينه دراسة واستذكاراً وحفظاً وتحقيقاً وتغلغلاً في البحث والتنقيب لينفذوا من وراء ذلك إلى الوصول إلى الغاية التي يعملون من أجلها»[٢٠].

والغاية التي ينشدها هؤلاء حددها الهواري في نص آخر في موضع آخر يقول فيه:

«وعندي أن الاستشراق مهنة وحرفة كالطب والهندسة والمحاماة وهو أقرب الشبه إلى مهنة التبشير، ولا يخفى عليك أن التاريخ الإسلامي ينقسم إلى قسمين: القسم الأول منه هو الإسلام من حيث هو دين وعناصره: القرآن والحديث وحياة سيدنا محمد عليه السلام، والقسم الثاني منه تاريخ الدول العربية التي نشأت وعاشت في ظل الإسلام، وهذا القسم قد خدمه المستشرقون حقاً، لأنه نوع من المباحث التاريخية الحرة.

أما القسم الأول منه، فهو بيت القصيد، ولا يتصدى له كل المستشرقين والذين يتصدون له نرى كلامهم مملوءاً بالتشكيك، والاستنتاج الخاطىء والغمز واللمز، إن لم يكيلوا التهم جزافاً، ويرموا الدين الإسلامي بما شاءت عقائدهم الخاصة وفائدتهم المادية»[٢١].

في هذا النص يبدو أن الهواري قد وضع يديه على الغرض الحقيقي والدافع الأكيد الذي يقف وراء حركة الاستشراق، الا وهو الدين الإسلامي. فهدف حركة الاستشراق أصلاً يتمثل في النيل من الإسلام، بل إن شئنا ذهبنا إلى أبعد من هذا وقلنا إن الاستشراق كما يقول الشرباصي: «نشأ حسب خطة موضوعة»[٢٢] تتمثل في هدم الإسلام من أساسه والقضاء عليه، وهذا الهدف أمامهم في الماضي وهو أمامهم الآن في الحاضر، وقد كشف عنه المؤتمر التبشيري الذي عقد بالقاهرة عام ١٩٠٦ وحضره المبشرون والمستشرقون وبحثوا فيه المسألة الإسلامية بحثاً دقيقاً، وكيفية مواجهة الإسلام بصورة حاسمة لأنه كما يقول أحدهم فإن:

«الدين الإسلامي هو العقبة القائمة في طريق تقدم التبشير بالنصرانية. والمسلم فقط هو العدو اللدود لنا»[٢٣].

ومن هذا المنطلق نستطيع أن نقيم رابطة حقيقية بين الاستشراق والتبشير، وهو ما تبينته عائشة عبد الرحمن حين كتبت تقول عن تصوير هذه الرابطة:

«وحين نسأل التاريخ عن حركة الاستشراق والتبشير كيف نشأت؟ يلقانا جوابه الصريح بأنها قامت أول ما قامت في رعاية الكنيسة الكاثوليكية للإشراف المباشر من كبار أحبارها»[٢٤].

ويتفق مع هذا الرأي جمهرة من أجله مفكري الإسلام، حيث يعتقدون بناء على الشواهد التي بدت من الاستشراق والتبشير أن الصلة قوية بين الحركتين.

إن الاستشراق يخدم الهدف التبشيري العام الذي رسمته الكنيسة الكاثوليكية وحددته لأولئك الذين أخذت تبعث بهم إلى الشرق للتبشير بالنصرانية، فكأن أغراض التبشير تتحقق من خلال الاستشراق بصورة قد لا تكون ملموسة لمن لا يعرفون هذا الهدف، ولذا فإن محمد البهي في عرضه لفكرة الاستشراق تناولها من خلال الهدف التبشيري في نص يقول فيه:

«ومن جهة أخرى رغب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم إعداد الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامي»[٢٥].

ليقوموا بمهمتهم الحقيقية المتمثلة في تنصير المسلمين. وقد يعجب القارىء من هذه الفكرة، وقد يعتقد أننا نحمل الأفكار أكثر مما تحتمل، ولكن هذا التأكيد ليس من عند أنفسنا، وإنما ذكره شاتليه الذي نظر لمؤتمر القاهرة التبشيري على أنه نقطة تحول هامة في تاريخ الاستشراق والتبشير بالنصرانية في العالم الإسلامي، وهاك عبارته كلمة كلمة:

«دخلنا بعد مؤتمر القاهرة في دور جديد ظهرت فيه أهمية تنصير المسلمين وشعر زعماء التبشير بأن الكنيسة لا بد لها من سبر غور المسألة الإسلامية وأن تحسن العناية بتربية المبشرين، وتتوقع خيراً من أعمالهم. وفكرة تنصير المسلمين تقتضي إيجاد ميدان مشترك للعمل تتضافر فيه الأفكار والبحوث والمجهودات»[٢٦].

فما هو إذن ذلك الميدان المشترك؟ وكيف يمكن أن تتضافر فيه الأفكار والمجهودات والبحوث؟ وكيف يمكن أيضاً أن نفضح هذه الخطة ونقضي عليها وبدائلها؟

إنه إذا كان الاستشراق يعمل في خدمة التبشير، فإن التبشير في حد ذاته يعمل من خلال أهداف استعمارية. ويلتقي التبشير والاستشراق والاستعمار معاً في ميدان واحد من أجل خدمة الصهيونية العالمية. إلى هذا الحد خطط للتآمر على الإسلام. قد يتصور البعض أن هذه الفكرة من الصعب تصورها إلى حد كبير، ولكن الواقع بكل بنيانه وأحداثه يشهد بصحة هذا التطور، والنصوص التي بين أيدينا تكشف لنا بكل وضوح التواطؤ السافر بين هذا الثالوث لخدمة الصهيونية، وهو ما سوف نقدم الأدلة عليه تواً.

في مبدأ الأمر اهتم الغرب بدراسة اللغات الشرقية، وقد كشف هذا الاهتمام عن دوافع دينية أولاً، ثم تحول إلى الأهداف العلمية، وفي مرحلة ثالثة استخدم لخدمة الحركة الاستعمارية العالمية، وأخيراً استطاعت الصهيونية العالمية أن تبسط سيطرها ونفوذها لتسخير كل ما تمخضت عنه هذه الدراسات لخدمة أغراضها. يقول يوسف جيرا في مؤلفه «تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا»:

«إن الباعث على دراسة اللغات الشرقية في أول الأمر كان دينياً وحربياً

في القرون الوسطى، ثم تحول بعد ذلك إلى أغراض علمية هدفها كشف ما تكنه العلوم والفنون الشرقية من كنوز ثمينة. وبتقدم هذه الدراسات اتصل حبل المودة بين الشرق والغرب وتوثقت العلاقات العلمية بين الدول الشرقية والغربية»[٢٧].

إلا أن الدراسات الشرقية لم تكن لتقف حقيقة عند مجرد إقامة صلات علمية بين الشرق والغرب، أو لنقل التراث الحضاري من المشرق إلى المغرب، فقد:

«تلقف الاستعمار هذه الحركة وكان ملوك الدول الاستعمارية رعاتها وكان قناصلهم في بلدان المشرق عمالها»[٢٨].

ولهذا السبب كان لا بد للاستعمار من أن ينفذ إلى الشرق بكل الوسائل والطرق ليقطع الطريق على الإسلام حتى لا يواصل حركة المد الحضاري، وهنا:

«ظهرت الحاجة والرغبة في بعض الدول الأوروبية إلى إعداد نفر من أبنائها إعداداً لغوياً متيناً حتى يستطيعوا التعامل مع المستعمرات بلغاتها ولهجاتها»[٢٩].

فكأن الدافع الاستعماري كان من بين الدوافع الهامة للاستشراق، لأنه كان لا بد للغرب من معرفة كل شيء عن الشرق حتى يحكم السيطرة الحقيقية عليه. وحتى في بعض الحالات التي لم يكن للاستعمار صلة بها في بداية الأمر، كانت الصلة قائمة بين التبشير والاستشراق ثم حاول الاستعمار احتواء الاستشراق من خلال البشير، ولهذا السبب اقتنع الاستعمار بأن المسيحية قاعدة هامة بالنسبة لأهدافه، وإنه يمكن استغلالها بصورة منظمة، وقد تبين المفكر الإسلامي الكبير محمد البهي هذا الارتباط وخطته الاستراتيجية لضرب الإسلام، فصور المسألة بصورة دقيقة حيث ذهب إلى أن الاستعمار اقتنع بأن المسيحية:

«ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في الشرق وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم الحماية، وزودهم بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على أكتاف المبشرين ثم اتصل بالاستعمار»[٣٠].

ومن جانب آخر فقد ساعدت حركة المد الاستعماري على التوسع في حركة الاستشراق والتركيز على دراساته والاهتمام بها، وشعر المستشرقون أن هناك قوى تساندهم وتؤيدهم وترعى الحركة جميعها، وعند هذا الوضع كان من الضروري أن تنطلق أهداف الاستشراق متفقة مع أهداف الاستعمار، فالتقت الآمال والنوايا، فقد حاول الاستعمار استغلال الدراسات التي قام بها رواد الاستشراق في معرفة طبيعة التركيب السيكولوجي للعالم الإسلامي، وفهم مواضع الضعف لينفذ من خلالها، يقول توينبي:

«والواقع أن الغرب نجح في أواخر القرن السادس عشر في عقد الأنشوط حول عنق الإسلام وذلك بفضل غزوة للمحيطات، ولكن لم يضيق الغرب الأنشوطة إلا في القرن التاسع عشر، وحتى ذلك التاريخ كانت الذكريات الدائمة في مخيلة العسكريين عن التاريخ العسكري البطولي للإسلام هي التي أبقت الغربيين حذرين من الهجوم وأبقت المسلمين راضين مسرورين والتجربة التي بدأت تضعف هذا الرضى عند المسلمين كانت في تتابع الهزائم العسكرية للامبراطورية العثمانية والقوى الإسلامية الأخرى على يد خصوم مسلحين بالأسلحة الغربية ومزودين بالعلم والتقنية الذين هما عصب الفن الحربي الحديث عند الغرب»[٣١].

فكأن الاستعمار لم يغامر حتى بمحاولة النفاذ إلى قلب العالم الإسلامي تماماً، إلا حينما تأكد له بالأدلة والتجربة أن القوى الإسلامية أصيبت ببعض الضعف أو الوهن نتيجة للصراعات الداخلية، والحروب بين الأقطار الإسلامية وبعضها، ونتيجة لتبديد مقدرات الأمة، خاصة الرجال الأشداء والعتاد الحربي، فضلاً عن انحطاط مستوى التسليح للإمبراطورية الإسلامية

من جانب، وامتلاك الغرب للأسلحة والمعدات الحديثة من جانب آخر.

وقد يعترض البعض على الرأي السابق ويجدون فيه بعض المغالاة، والمجاوزة لواقع الأحداث، لكننا نريد بقدر الإمكان أن نضع الحقائق التاريخية في سياقها الحقيقي حتى لا نحمل النصوص أكثر مما تحتمل، وهذا يفضي بنا بطبيعة الحال إلى التركيز على أقوال أقطاب حركة الاستشراق ذاتها في العالم الغربي، فقد أسقطت أهداف الحركة في أيدينا من خلال أقوالهم، وهذا ما لا يستطيعون إنكاره بحال من الأحوال فهذا ردونسون يصور لنا بدقة موقف الغرب المسيحي من العالم الإسلامي ومدى ما يشعر به الغرب من خوف تجاه العالم الإسلامي، يقول رودنسون:

«وكان المسلمون لفترة طويلة يمثلون خطراً بالنسبة للغرب المسيحي، قبل أن يصبحوا مشكلة بالنسبة له»(٣٢).

وفي نص آخر يقول:

«يبدو أن قليلاً من البحث قد جرى بشأن هذا الشعب الذي كان يمثل كارثة بالنسبة للشعوب المسيحية الغربية»(٣٣).

وفي نص ثالث يقول:

«كان الكفاح ضد الإسلام مسألة مطروحة دائماً، وكان التعمق في فهمه لا بد أن يؤدي إلى نظرة أكثر موضوعية وأكثر نسبية على المدى الطويل»(٣٤).

وكما يرى القارىء فإن رودنسون يركز على إبراز بعض النقاط الهامة فيما يتعلق بالشعوب الإسلامية التي تمثل للغرب المسيحي «خطراً» و«مشكلة» و«كارثة» ولا بد بالتالي من «الكفاح» لدرء هذا الخطر، واحتواء المشكلة، والقضاء على الكارثة. وقد غاب عن ذهن رودنسون أن المسيحيين الشرقيين الذين يعيشون بين المسلمين في كل بلد هنا وهناك لا يشعرون بهذا الشعور، بل هم لا يشاركون رودنسون والغرب المسيحي تلك النظرة التشاؤمية

والعدائية نحو الإسلام، ولهم كافة ما للمسلمين من حقوق داخل أوطانهم، فلماذا إذن تكونت تلك النظرة لدى الغرب المسيحي؟ ولماذا يمثل الإسلام بالنسبة للغرب المسيحي خطراً وكارثة لا بد من مواجهته؟ إن الإجابة على مثل هذا التساؤل تكمن في أعماق ووجدان القوى التي تحرك الغرب المسيحي، وترفع من قوة إحساسه بهذا الشعور العدائي تجاه العالم الإسلامي. فنحن نعلم أن مقدرات العالم المسيحي الغربي في معظمها بأيدي اليهود، وهؤلاء قوم يضمرون الحقد والبغضاء للإسلام.

كان اليهود قبل أيام الرسول وظهور الدعوة الإسلامية يعلمون تماماً أنه سيظهر نبياً يهدي البشر إلى سواء السبيل، ويبلغ رسالة الإسلام إلى العالم أجمع، ولكنهم كانوا يعتقدون ضمناً أن النبي المنتظر سوف يظهر في بني إسرائيل فلما شاءت إرادة الله أن يكون النبي من قريش أصيب اليهود بخيبة أمل، وحاولوا قدر جهدهم مواجهة الإسلام منذ نشأته وجادلوا الرسول، ونزلت فيهم آيات بينات تفضح مخططاتهم لكل البشر، ولما فشلت أساليبهم كان لا بد لهم من تقليب الفرق الإسلامية والدس في الحديث، ولجأوا للخداع والمكر، وفي بعض الأحيان انفضحت الأساليب التي لجأوا إليها. إلا أنهم مع هذا حاولوا قدر الإمكان وضع بدائل سريعة لمواجهة المتغيرات التي لا يحسبون لها حساب، فكان البديل الطبيعي الذي أخذ ينمو منذ قرون طويلة. لقد تحول اليهود إلى احتواء الغرب المسيحي لينفذ ما يريد من خلال بسط سيطرته ونفوذه عليه، فتقربوا لحكام الغرب، وتوصلوا إلى أعماق الكنيسة، وأيدوا النزعات الشعوبية، ومولوا حركة الاستعمار ثم بسطوا سيطرتهم على الحركة ذاتها وحققوا من ورائها كل ما أرادوا حتى فكرة إقامة وطن قومي لهم داخل العالم الإسلامي. ولفترة طويلة من الزمان كان يراودهم الحلم في القضاء على الإسلام من خلال القضاء على أعظم مؤسساته في العالم الإسلامي.. الأزهر الشريف، ولما سنحت لهم الفرصة، وضعت المسألة بصورتها النهائية في مؤتمر القاهرة التبشيري، وصاغ المؤتمر توصية هامة تقول:

«إن من سداد الرأي منع جامعة الأزهر من أن تبعث بالطلبة المتخرجين فيها إلى جنوب إفريقيا تنفيذاً لقرار مؤتمر التبشير العام، لأن الإسلام ينمو بلا انقطاع في كل إفريقيا»(٣٥).

ولكن لماذا جامعة الأزهر تعد بمثابة الهدف الرئيسي لحركة التبشير والاستشراق والاستعمار؟ إن الأزهر منذ مئات السنين يؤدي دوره الحقيقي المنوط به لخدمة الإسلام ونشر الدعوة الإسلامية هنا وهناك، وتبليغ الرسالة المحمدية الشريفة، فإذا كان المخطط يرمي أساساً إلى ضرب جامعة الأزهر، فإن هذا يعني أن يترك العالم الإسلامي في حالة فراغ ومن الممكن للاستعمار والصهيونية العالمية أن تسد هذا الفراغ عن طريق إرسال البعثات التبشيرية، ومن ثم تتاح الفرصة للحركات التبشيرية لإداء الرسالة المنوطة بها والمتمثلة في محاولة تنصير المسلمين وتمكين الاستعمار من بلادهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، وتحقيق هذا الهدف، إنما يكون من خلال مؤسسات معينة أهمها إنشاء المدارس الأجنبية بالعالم الإسلامي، وتغلغل نفوذ وأفكار أصحاب المهن الطبية من المبشرين إلى داخل البيوت الإسلامية، وتلك حقيقة واضحة لا مراء فيها، وقد تنبه إليها عمر فروخ وأوضحها في نصين متتاليين، يقول في الأول:

«إن أول مدرسة للبنات في الإمبراطورية العثمانية فتحها المبشرون في بيروت عام ١٨٣٠ كما فتحوا مدارس كثيرة للبنات في مصر والسودان وسورية وفي الهند والأفغان»(٣٦).

وهذا يعني أن حركة التبشير ركزت على النفاذ إلى قلب نساء العالم الإسلامي، لأن أقطاب هذه الحركة:

«أرسلوا الطبيبات المبشرات إلى البيوت والقرى للاتصال مباشرة بالنساء، واستخدام نفوذ المرأة في الوصول إلى أهدافهم التي يزعمون أنها نبيلة، ولكنها تتكشف دائماً عن سعي لبسط نفوذ سياسي واستعماري»(٣٧).

وهنا يبرز سؤال هام: لماذا المرأة المسلمة بالذات؟ وما هو الهدف

الحقيقي من الوصول إلى المرأة المسلمة؟ إن المرأة بالنسبة للرجل هي بمثابة القلب من الجسد، وهي المسؤولة عن تنشئة الأجيال وبث المبادىء والأخلاقيات في نفوس الصغار، وهي في المنزل أم، وفي المدرسة مربية، وفي المستشفى ملاك رحمة. . . والمرأة تستطيع بما لها من قوة تأثير على الرجل أن تمارس دوراً قد يكون بالإيجاب أو السلب، فإذا اقتنعت بشيء حاولت أن تنفذه مهما كانت الظروف واحتالت على تنفيذ خطتها بكل الأساليب، ولهذا السبب ذاته صاغ المؤتمر التبشيري المنعقد بالقاهرة توصية هامة تتعلق بالمرأة. يقول شاتليه إن أهداف حركة التبشير لن يمكن تحقيقها كاملة إلا بالوصول إلى الاهتمام بالمرأة، وأنه:

«لا سبيل إلا بجلب النساء المسلمات للمسيح، إن عدد النساء المسلمات عظيم جداً. . فكل نشاط مجد للوصول إليهن يجب أن يكون أوسع مما بذل إلى الآن. . نطلب من كل هيئة تبشيرية أن تحمل فرعها النسائي على العمل واضعة نصب عينيها هدفاً جديداً هو الوصول إلى قلب نساء العالم المسلمات كلهن في هذا الجيل»[٣٨].

فإذا ما تعلمت المرأة مبادىء وأفكار معينة وتم تنشئتها عليها في الوقت الذي لا تعرف فيه من أمر دينها شيئاً، أمكن الوصول إلى أعماقها واستغلالها أداة طيعة في سبيل إنجاز الهدف التبشيري.

إن هذه النصوص وغيرها تبرز لنا الدوافع الدينية لحركة الاستشراق، إلا أن بعض الباحثين يركزون على جوانب أخرى في دراسة الاستشراق فيرجعون أصل الحركة إلى اهتمام سياسي من قبل الغرب للسيطرة على الشرق وكنوزه وخيراته، ويؤكدون أن الغرب حاول:

«معرفة ما يمكن معرفته من أحوال العالم الإسلامي حتى يسيطر عليه. فرأى أن أهم الوسائل التي توصله لهذا الغرض هو الاستشراق الذي يدرس ما عند الشرق لاستغلاله سياسياً واقتصادياً من ناحية، وللسطو على تراثه

العلمي من ناحية أخرى، وفعلاً نقلوا آثار جليلة وكتباً نفيسة للغرب كان لها أثر كبير في نهضتهم»[٣٩].

ولهذا السبب أيضاً كان الاستشراق في خدمة السياسة، فرواد الحركة قد درسوا الشرق بصورة تؤهلهم لاستنتاج نتائج تكون موضع اعتبار لدى رجال السياسة، لأن النتائج التي كشفت عنها الدراسات الاستشراقية إنما تولدت نتيجة لمعايشة هؤلاء القوم للمسلمين، وقد استخلصت من حياتهم وتراثهم، فهي إذن بمثابة دراسة أنثربولوجية ثقافية واجتماعية يمكن الاعتماد عليها في التفاعل مع العالم الإسلامي، وعندما طلبت نتائج هذه الدراسات من المستشرقين وضعوا.

«أنفسهم تحت تصرف رجال السياسة يدلون إليهم بما يعلمون عن الشرقيين لتتمكن أقدامهم من بلاد الشرق وتكون لهم على أهله سلطة خالدة»[٤٠].

لقد اعترف المؤرخ السياسي الفرنسي فيزو رئيس وزراء فرنسا في عهد محمد علي بأن اكتمال الهدف السياسي للاستشراق والضربة القوية للاستعمار في الشرق لن تكون إلا بضرب فكرة الخلافة الإسلامية وقد قدم الدكتور هيكل نص ما قاله هذا الرجل بصورة دقيقة حين يقرر:

«إن الغرب كان حريصاً على أن يفتت أجزاء الإمبراطورية العثمانية، وفي الوقت نفسه يستبقيها في حالة احتضار دائم دون أن يجهز عليها لا لغرض إلا لتبقى سيطرتها على البلاد العربية عقبة أمام تحرر تلك البلاد، وحائلاً دون نهضتها ومن أجل هذه الغاية درجت سياسة الغرب على الاحتفاظ بتركيا ضعيفة»[٤١].

ولما أحكم الغرب سيطرته شيئاً فشيئاً على مقدرات العالم الإسلامي، لم يتوان في توجيه ضربة قاضية للخلافة الإسلامية فسقطت في عام ١٩٢٣ واستتبع هذا أن آلت التركة كاملة إلى إنجلترا وفرنسا، فاقتسمتا العالم العربي

والإسلامي فيما بينهما شرقاً وغرباً، ولا زالت الشعوب الإسلامية والعربية تعاني من الآثار السيئة التي ترتبت على هذا.

لقد امتلأت الكتابات في تاريخ العلوم العربية الإسلامية بآراء المستشرقين، وحاول هؤلاء وأولئك قدر جهدهم إبراز أهم الجوانب الحيوية والدوافع الرئيسية في حركة الاستشراق، ولكن الكتابات التي بين أيدينا وقعت في حرج المواجهة مع الاستشراق والتبشير والاستعمار والصهيونية، مما أفضى إلى غياب كثير من الحقائق وفقدان بعضها في كثير من الأحيان، ولكننا نرى أن أي دراسة جادة لحركة الاستشراق ككل لا بد وأن تبدأ من الارتباط العضوي بين الدوافع المتعددة التي أشرنا إليها حتى يمكن أن تقدم رؤية صادقة لحقيقة حركة الاستشراق، وليتسنى طرح أفكار جديدة لمواجهة نزعات التطفل على العلم والتراث: أننا نقبل بلا شك أن ندرس تراث الغرب للاستفادة منه والانتفاع به، ونرفض أن ينطلق الغرب في دراسته لتراثنا الإسلامي مزوداً بدوافع التدمير والتخريب الفكري أو العقائدي. لنا أن نحترم عقيدته وننتفع بآثاره، ونريد له أيضاً أن يقبل على دراسة تراثنا الإسلامي بعيداً عن العصبية والتعصب. فإذا كان المنطلق في حركة التبادل الثقافي محايداً وموضوعياً أمكن دائماً أن نصل إلى تعاون مثمر من أجل رخاء الإنسان وتقدمه وازدهار حضارته في هذا الكون الفسيح.

* * *

الهوامش

(١) عبد الحليم منتصر، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، ط ٤، دار المعارف ١٩٧١، ص ٢ ـ ٣.
(٢) إبراهيم بيومي مدكور، في الفلسفة، مقال في كتاب «أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية» بإشراف اليونسكو، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ١٣٩.
(٣) عبد الحليم منتصر، المرجع السابق، ص ٣٠.
(٤) شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، القسم الثالث، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨، ص ٨٥.
(٥) عمر فروخ، المرجع السابق، ص ١١٣.
(٦) شاخت وبوزورث، المرجع السابق، ص ٨٦.
(٧) ماكس ماير هوف، العلم والطب، مقال ضمن تراث الإسلام، بإشراف سير توماس أرنولد، ترجمة وتعليق جرجيس فتح الله، دار الطليعة بيروت، ١٩٧٢، ص ٤٤٨ ـ ٤٥٠.
(٨) أي الفارابي.
(٩) ابن أبي أصيبعة، تراجم الحكماء، جـ ١، ص ١٣٥.
وأيضاً: المسعودي: التنبيه والإشراف، ص ١٢١ وما بعدها.
(١٠) نيقولا زيادة، لمحات من تاريخ العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦١، ص ٢٠٤ نلاحظ أن القفطي في تراجم الحكماء، وابن أبي أصيبعة في «طبقات الأطباء» قد نقلا هذه القصة عن ابن النديم الذي كان أول من رواها.
(١١) عمر فروخ، تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠، ص ١١٤.
(*) على الرغم من اختلاف وجهات النظر بين الشيعة والسنة في بعض القضايا الكلامية مذهبياً فإن هذا الخلاف لم ينسحب على علاقاتهم الاجتماعية والسياسية، فقد جمعهم دين واحد وشهادة واحدة . . . الإسلام.
(١٢) عبد الرحمن مرحبا، الموجز في تاريخ العلوم عند العرب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٠، ص ٦٨.
(١٣) المرجع السابق، ص ٦٩.
(١٤) محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٧.
(١٥) كارلو نلينو، علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، ص ١٦ ـ ١٧.
(١٦) المرجع السابق، ص ١٧ ـ ١٨.

(١٧) فون جرينباوم، حضارة الإسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٢٦.
(١٨) ماكس مايرهوف، العلوم والطب، مقال في تراث الإسلام بإشراف سيرتوماس أرنولد، ترجمة جرجيس فتح الله، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ص ٤٦٢.
(١٩) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، طبعة ٢٥، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٥١٢.
(٢٠) حسين الهواري، المستشرقون والإسلام، مطبعة المنار، القاهرة، ١٩٣٦، ص ١١، ١٢.
(٢١) حسين الهواري، نحن والمستشرقون، المعرفة، يوليو ١٩٦٣.
(٢٢) أحمد الشرباصي، التصوف عند المستشرقين، مطبعة النور والأمل، القاهرة، ١٩٦٦، ٧.
(٢٣) أ. ل. شاتليه، الغارة على العالم الإسلامي، ترجمة مساعد اليافي ومحب الدين الخطيب، الدار السعودية للنشر، جدة، ١٣٨٧ هـ، ص ٣٥.
(٢٤) عائشة عبد الرحمن، تراثنا بين ماضي وحاضر، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٥٢.
(٢٥) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ، ص ٥٣٣.
(٢٦) أ. ل. شاتليه، المرجع السابق، ص ص ١١٤ - ١١٥.
(٢٧) يوسف جبرا، تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا، مطبعة الشباب، القاهرة، ١٩٢٩، ص ٥٢.
(٢٨) زكريا هاشم زكريا، المستشرقون والإسلام، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ٢٠
(٢٩) محمود حجازي، اتجاهات المستشرقين، المجلة، يونيو، ١٩٦٦، ص ٦٨.
(٣٠) محمد البهي، المرجع السابق، ص ٥٣٢.
(٣١) أرنولد توينبي، الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة نبيل صبحي، دار العروبة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٩، ص ١٩.
(٣٢) م. رودنسون، صورة العالم الإسلامي في أوروبا، الطليعة، فبراير ١٩٧٠، ص ٥١.
(٣٣) المرجع السابق، ص ٥١.
(٣٤) المرجع السابق، ص ٦٢.
(٣٥) أ. ل. شاتليه، المرجع السابق، ص ٢٥٤.
(٣٦) عمر فروخ، التبشير والاستعمار، ص ٨٧.
(٣٧) المرجع السابق، ص ٦٤
(٣٨) أ. ل. شاتليه، المرجع السابق، ص ٢٠٤.
(٣٩) مبروك السوسي، المستشرقون والحضارة الإسلامية، مجلة مرآة الساحل ٢٣، ١٩٧٠، ص ١٧.
(٤٠) محمد روحي فيصل، أغراض المستشرقين، الرسالة ١٩ أغسطس ١٩٧٥.
(٤١) محمد حسين هيكل، الشرق الجديد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٧٢.

الفصل الرابع عشر

أصول وتطوّر الحضارة الاسلامية.

أصول وتطور الحضارة الإسلامية

عندما بزغ نور الإسلام في العالم في منتصف القرن السابع كانت الحضارة اليونانية اللاتينية قد بدأت في الأفول. كما أن بيزنطة التي كان عليها أن تحافظ على حضارة أثينا وروما، قد فشلت في ذلك، ولم تستطع الحفاظ على كنوز الثقافة التي انتقلت إليها من روما الثانية ـ فكانت سبب تدمير عدد كبير من المؤلفات العلمية والآثار الفنية التي خلفتها عصور سابقة.

فالأباطرة الباسيليين ـ بتحريض من الأرثوذكس البيزنطيين المتعصبين، حاولوا تحطيم كل آثار الحضارة الوثنية، وقد لطخ الإمبراطور تيودورس الثاني سمعته بتخريبه في شمال إفريقيا تخريباً واسعاً. وبناء على أوامره ـ لا أوامر الخليفة عمر ـ تم تدمير مكتبة الإسكندرية الشهيرة، تلك الجريمة النكراء. وفي سنة ٤٨٩ م أغلق الإمبراطور زينو المدرسة الشهيرة في الرها التي كانت منذ القرن الثاني مركز إشعاع للغة السريانية والثقافة اليونانية في كل الشرق. ولقد خسر جستنيان حسن سمعته بغلقه المدرسة الأفلاطونية الشهيرة في أثينا وكذلك المدارس في الإسكندرية.

وقد لجأ الرهبان النساطرة من الرها ونصيبين، والفلاسفة الأثينيون والإسكندريون من اضطهاد الكنيسة الأرثوذكسية والسلطات البيزنطية، إلى بلاد فارس، وهناك في جو الحرية الكاملة وتحت الحماية المتسامحة للساسانيين، استطاعوا الاستمرار في ترجمة الكتب المقدسة للآباء والكنيسة، وكذلك الكتب الفلسفية والعلمية من العصور الأولى لليونان.

وإلى العمل الدائب من هؤلاء العمال اللاجئين يرجع الفضل في أن وجد العرب عند غزوهم لسوريا وفارس جزءاً هاماً من تراث الفكر الإغريقي.

لقد تأثر العرب كثيراً بما فيهم من حب استطلاع موروث، بهذا العالم من الأفكار الجديدة والمعرفة الجديدة، الذي انفتح أمامهم بهذه المعارف القديمة، فبدأ المنتصرون بشغف في دراسة فنون وعلوم هؤلاء الرعايا الذين قهروهم حديثاً. فبدأوا أولاً في ترجمة النسخ الشرقية للمؤلفين اليونانيين إلى العربية، ثم بعد ذلك تلك المؤلفات الأصلية التي لم تكن قد ترجمت من قبل إلى السريانية أو الكلدانية.

يرجع الفضل في تقدم وتطور الحضارة الإسلامية إلى الخلفاء الأمويين الذين كثيراً ما لا ينصفهم المؤرخون المسلمون.

فملوك هذه الأسرة لم يترددوا في استثمار كل مواهب رعاياهم بغض النظر عن الجنس أو الدين. وهكذا شق الكثيرون من العلماء والشعراء والإداريون، طريقهم إلى حاشية الخلفاء الأمويين.

وإلى هذه العناصر المختلفة جنسياً ودينياً في الإمبراطورية، يرجع الفضل في بلوغ الثقافة والفنون درجة عالية من الرقي في ذلك العصر. فكان يزين بلاط عبد الملك، الشعراء الهجاؤون جرير والفرزدق والأخطل ـ وكان الأخير نصرانياً ـ وكان هذا الخليفة المغرم بالعمارة والشعر بل كان هو نفسه شاعراً ـ هو الذي أمر ببناء مسجد عمر في بيت المقدس، وفي عصر ابنه وخليفته الوليد الذي امتدت في عصره الإمبراطورية الإسلامية من الهند شرقاً إلى مراكش غرباً، شيدت هذه الروائع المعمارية الإسلامية: الجامع الأموي في دمشق، ومسجد المدينة

١ - العصر الذهبي للحضارة الإسلاميّة

كان حكم بني أمية في سوريا مجرد مرحلة النمو والنضج، أما أزهى عصور الحضارة الإسلامية فكان - بلا أدنى شك - في عهد الخلفاء العباسيين في بغداد (٧٥٠ - ١٢٥٨) والحكم الأموي في الأندلس (٧٥٥ - ١٤٩٢) «في زمن كانت فيه سائر بلدان أوروبا ترزح في الظلمة والبربرية وكما يقول جوستاف لوبون: «كانت بغداد وقرطبة عاصمتا الإسلام العظيمتان مركزين للحضارة التي أضاءت العالم بنور عبقريتهما».

ويكتب جيكوب ريزلر: «على مدى خمسة قرون ساد الإسلام العالم بقوته وعلمه وحضارته الفائقة، فبعد أن ورث الإسلام الكنوز العلمية والفلسفية للحضارة اليونانية، نقل هذه الكنوز - بعد أن أثراها - لأوروبا الغربية، وهكذا وسع من الآفاق الفكرية للعصور الوسطى وترك أثراً بارزاً على أوروبا فكراً وحياة».

وكان تأسيس الخليفة المأمون «لبيت الحكمة» في بغداد سنة ٨٣٠ حدثاً هاماً من أحداث العصور الوسطى، وليس من المغالاة في شيء أن نقول أن هذه المؤسسة قد لعبت دوراً هاماً - وكانت تجمع بين الأكاديمية والمكتبة ومركز للترجمة - في نقل تراث الحضارات القديمة إلى العالم الغربي، فقد قامت هذه المؤسسة الرابعة التي ضمت علماء من المسيحيين واليهود والعرب، على الاهتمام «بالمعارف الأجنبية» من علوم وفلسفة اليونان، ومؤلفات:

جالينوس وهيبوقراطيس وأفلاطون وأرسطو، والشارحين من أمثال الإسكندر الإفروديسي، وثيمستينس ويوحنا فيلوبونس... إلخ. لقد كان ـ من ناحية ما ـ غزواً فكرياً بلغ ذروته في نوع من النشوة العلمية والفكرية بين العلماء.

* * *

٢ - مَدرَسَة بغداد

كان بيت الحكمة حجر أساس لمدرسة بغداد التي ظل تأثيرها حتى النصف الثاني من القرن الخامس عشر، ويرجع الفضل إلى هذه المدرسة الزاهرة في الحفاظ على استمرارية الحضارة، وإصلاح سلسلة المعارف الإنسانية التي حطمها بقسوة في القرن السادس اضمحلال روما وسقوطها.

ولو اقتصرت حضارة الإسلام على مجرد انقاذ الحضارة القديمة والحفاظ عليها بعناية ثم نقلها للأجيال التالية، لكانت هذه خدمة تجل عن الوصف. ولكن لم يكن الأمر كذلك. فإن علماء وفلاسفة مدرسة بغداد، ورثة روح وتعاليم مدرسة الاسكندرية، أضافوا وأثروا الحضارة القديمة بإضافات مبتكرة في كل فروع العلم، باكتشافات لا حصر لها في الفنون التطبيقية، وفوق كل ذلك باكتشاف طرق جديدة للبحث والاستكشاف.

ويقول سيديلوت ـ وهو حجة في هذا الموضوع ـ: «إن ما تمتاز به مدرسة بغداد هو الروح العلمية الصادقة التي وجهت كل أعمالها، فكانت تتقدم من المعلوم إلى المجهول، تراقب الظواهر بكل دقة لتستنتج الأسباب من النتائج، ولا تقبل حقيقة إلا متى أثبتتها التجربة. كانت هذه هي توجيهات أساتذتها. لقد امتلك العرب في القرن التاسع الوسائل العلمية الفنية، التي استطاع العلماء في العصر الحديث أن يستخدموها في اكتشافاتهم العظمى».

ويؤيد هـ. ا. ر. جيب في عصرنا الحاضر ما سبق أن قاله سيديلوت

منذ قرن مضى، بالقول: «بتركيز الفكر على أحداث فردية، استطاع العلماء المسلمون أن يتقدموا بالطرق العلمية، أكثر جداً مما فعل سابقوهم من اليونان والإسكندريين... وإليهم يرجع الفضل في إدخال أو استعادة الطرق العلمية لأوربا في العصور الوسطى».

فلم تسهم مدرسة بغداد إسهاماً قوياً في إيقاظ أوربا فحسب، كما كتب دي سيسموندي بل أشرقت بالضياء على كل آسيا.

ولقد شقت الحضارة طرقها إلى الهند حوالي سنة ١٠١٦م في عهد السلطان محمود الغزنوي، ووصلت إلى السلاجقة عن طريق عمر الخيام حوالي سنة ١٠٧٦م، وإلى المغول عن طريق نصير الدين الطوسي مؤسس مرصد المراغة في سنة ١٢٦٠م، وإلى العثمانيين حوالي سنة ١٣٣٧م، ودخلت إلى الصين حوالي سنة ١٢٨٠م في أثناء حكم كوبلاي خان بواسطة كوشيوكنج. ولقد أقام تموريد أولج بج أثراً جديداً خالداً تكريماً لها في سمرقند سنة ١٤٣٧م.

ولقد تخلص الغرب منذ عهد قريب من مؤامرة الصمت الذي خيم على كل جهود المؤرخين المستقلين مثل دي سيسموندي، وجوستاف لوبون، وسيديلوت الذي أراد أن ينصف إسهام الحضارة العربية الإسلامية في تقدم البشرية.

ولا يستطيع الآن مستشرق جاد أن ينكر هذا الإسهام، ولكن بينما يقرون تماماً بدور الإسلام في نقل الحضارة القديمة إلى الغرب، إلا أن بعض المستشرقين ما زالوا يترددون في الاعتراف بالروح الخلاقة عند العرب. ولكن من المستحيل ـ في ضوء الدراسات الحديثة ـ إنكار أن كل المعارف اليونانية قد أعاد العرب دراساتها. وبدون هذا التجديد لها من جانب العرب، لاستحال ظهور النهضة الحديثة (أو إحياء العلوم في أوروبا).

والبحث العلمي في إسبانيا الإسلامية تؤكده المدرسة الفرنسية الحديثة

للدراسات الشرقية والتي كان يرأسها ليفي بروفنسال، وتؤيد ذلك جهود بعض المؤرخين الأسبان البارزين من أمثال سانشيز البورنوز، وآسين بالاسواز، وجوميز مورينو وأميل جارتا جوميز.

ويكتب سانشيز البورنوز: «بدون شك، لا يستطيع أحد اليوم أن يتكلم عن العصور الوسطى المظلمة، ففي نفس الوقت الذي كانت فيه أوروبا تعاني من البؤس والانحلال، كانت هناك حضارة مزدهرة في إسبانيا الإسلامية. إن قادة الدراسات العربية في إسبانيا اليوم يفتحون أفاقاً جديدة عن بذور وأثر وأشراق هذه الثقافة الإسبانية المغربية، فأثبتوا الدور الحاسم الذي لعبته هذه الثقافة في تقدم الفلسفة، والعلوم والشعر، بل وفي كل جوانب ثقافة أوروبا المسيحية. ولقد أثبتوا أن تأثيرها قد وصل إلى قمم الفكر في العصور الوسطى حتى بلغ القديس توما ودانتي. وبلا شك يقصد أناس كثيرون جانبي جبال البرانس أو شواطىء البحر المتوسط، ويرفضون الاعتراف بقديم تفوقها، وجليل دورها في تشكيل الحضارة.

وعلى أية حال، هناك براهين قوية اليوم على ذلك، وكل يوم يأتي ببراهين جديدة تعود إلى ما قبل النهضة بعدة قرون، فإن الينابيع التي كادت تجف، فاضت من جديد، ولقد حفظ نهر الحضارة الذي فاض من قرطبة ونقل إلى العالم الحديث خلاصة الفكر القديم».

كيف غزت الحضارة الإسلامية الغرب

متى وصل الإسلام إلى أوروبا وأي السبل اتخذ إليها؟

للإجابة على هذا السؤال يجب أولاً استبعاد الاعتقاد الشائع الخاطىء، بأن الحملات الصليبية هي المسؤولة عن أول لقاء للثقافة بين الشرق والغرب.

ولكي نحدد بالضبط أثر الحملات الصليبية على العلاقات بين ساحلي البحر المتوسط، علينا أن نميز بين الثقافة الفكرية والأدبية من جانب، والحضارة المادية المحضة من جانب آخر.

ولو أن هذا الأثر كان قليل الأهمية في مجال العلوم والآداب، إلا أنه كان بالغ السوء في مجال الفكر والعلاقات الإنسانية، فقد أثار المسيحية ضد الإسلام في صراع لا يهدأ، بخلق جو من التعصب والكراهية، وإيجاد فجوة عميقة بين الغرب والشرق، ولمدة قرون عديدة منع قيام أي نوع من التعاون بين العالمين.

والروابط الفكرية والروحية التي كانت قد رسخت بين إسبانيا المسلمة وأكوتين (جنوب غرب فرنسا) في نهاية القرن الثامن، وانهارت بقسوة، ولغة الحضارة الغربية، بدت كمحاولة مبشرة بالوفاق بين الشرق والغرب انتهت فجأة، فلم يكد يلوح وميض هذا الاتحاد بين ثقافتي البحر المتوسط حتى خبا، وأصبح من العسير التوفيق بينهما.

كانت هذه هي النتيجة المحزنة للحملات الصليبية على المستوى الروحي.

وعلى العكس من هذا فإن الغرب يدين بالكثير للحملات الصليبية في مجال الحضارة المادية.

فقد وضعت الحملات الصليبية، الديانة المسيحية على اتصال مباشر مع الشعوب الإسلامية على أرض الإسلام نفسه. فلم يكن القرنان اللذان قامت فيهما الممالك الأفرنجية في شرق البحر المتوسط، حروباً متواصلة. لقد كانت هناك فترات من السلام في وسط العداء، وقد أعطت هذه الفترات من السلام الفرصة لنمو العلاقات الإنسانية بين القوات المحتلة والمسلمين واتصل عدد كبير من المسيحيين اتصالاً مباشراً بحضارة أسمى بكثير من حضارة أوروبا في عصرهم. فقد وجد رجال الحملات الصليبية في الشرق أشياء كثيرة جديدة عليهم، وأساليب تقنية (فنية) لم تكن معروفة لديهم في الغرب، فإدخال كميات كثيرة من المنتجات الشرقية إلى الأسواق الأوروبية واستخدام (تبني) أساليب جديدة في الزراعة والصناعة والحرف اليدوية، كان من أهم نتائج الحملات الصليبية، وقد أحدث هذا تحولاً كثيراً في اقتصاد أوروبا الغربية. وتقدمت التجارة تقدماً راقياً، وانضمت مارسيليا إلى دويلات المدن الإيطالية التي كانت إلى ذلك الحين تحتكر تجارة البحر المتوسط.

وبصورة عامة، بدأت أوروبا تتلقى الدروس من الحضاة الشرقية وتحول الإنتاج العربي، هكذا قال ألبرت تشمبدر في كتابه الرائع عن «صلاح الدين: أنبل أبطال الإسلام»..

ويقول: من الشرق تعلم أسلافنا نسج المنسوجات الثمينة التي كانت سبب ثراء البندقية ثم ثراء أجزاء من فرنسا، كما أخذوا من الشرق صناعة الستان والقطيفة والمطرزات الذهبية والفضية والمنسوجات الرقيقة مثل الموسلين والتل والتافتاه: كما أنه منذ عصور قديمة برع الشرقيون في صناعة السجاجيد ذات الوبر الطويل الغزير ويحاول الحرفيون في أوروبا الآن إتقان هذه

الصناعة، وإذا كانت البندقية قد أتقنت صناعة نفخ الزجاج وقطع المرايا، فالفضل في ذلك يرجع إلى الأساليب المستخدمة في أسواق الشرق الأدنى. كما أن الغرب تعلم صناعة الورق ومزج الشراب من صناع سوريا، ولقد كان الغزو السلمي أثراً باقياً على التجارة، وبداية للصناعة في أوروبا فتعلمت أوروبا صناعة النسيج، وانتعشت صناعات الرفاهية وتطورت في الغرب، واتسع الإنتاج وتقدمت الأساليب الفنية. وفي الحقيقة اكتسحت المجتمع ثورة اقتصادية وعمت القارة بأجمعها.

وكما يقول ريزلر فإنه بالرغم من أن سوريا كانت لمدة عامين من الحملات الصليبية ـ موضع الاختلاط بين المسلمين والمسيحيين، إلا أنها تأتي في المرتبة الثانية بعد صقلية، وقبلهم تأتي إسبانيا، من جهة تأثير العرب على الغرب.

ويجب أن نضيف أنه ما من شيء غريب في ذلك، فقد كانت العلوم الفلسفية والآداب والفنون الإسلامية، معروفة في الغرب قبل الحملات الصليبية، وكان أثرها محسوساً قبل الحملات التي قام بها المسيحيون.

المسالك التي اتخذها الغزو الإسلامي

لقد تم تلاقي الحضارتين المسيحية والإسلامية عبر مسالك راسخة، أدت فيها التجارة والحج الدور الرئيسي.

فقد ازدهرت حركة الانتقال من الشرق والغرب من قبل القرن الحادي عشر الميلادي، ودخلت الحضارة الإسلامية إلى أوروبا عن طريق إسبانيا وصقلية وجنوب فرنسا التي كانت تحت الحكم المباشر للمسلمين.

ففي منتصف القرن التاسع سادت الحضارة الإسلامية إسبانيا، واعتبر الإسبان اللغة العربية الوسيلة الوحيدة للعلوم والآداب، وبلغت أهميتها حداً اضطرت معه السلطات الكنسية إلى ترجمة مجموعة القوانين المستعملة في الكنائس الإسبانية إلى اللغة الرومانية التي اشتقت منها اللغة الإسبانية الحديثة، وكانت اللغتان مستعملتين في كل جهات إسبانيا الإسلامية.

وأدركت إسبانيا المسيحية تفوق المسلمين، وفي سنة ٧٣٠ هـ أرسل الملك الفونسو الكبير ملك أوسترياس في طلب اثنين من العلماء المسلمين ليقوما على تعليم ابنه وولي عهده، وقد عمل الملكان ألفونسو السادس - فاتح بلد الوليد (طليطلة Toledo) والذي كان قد تزوج ابنه ملك أشبيلية المسلم - والفونسو الحكيم، عملا على التقارب الفكري بين المسيحيين والمسلمين.

ويرتبط باسم ألفونسو السابع تأسيس مدرسة المترجمين سنة ١١٣٠ م في بلد الوليد، وهي المدرسة الإسبانية التي تضارع دار العلم في بغداد، ويرجع

الفضل لجهود المترجمين في بلد الوليد وزملائهم في برجوس وصقلية ونابلس في معرفة العلماء الأوروبيين، بالترجمات اللاتينية لمؤلفات العلماء العرب من الفلكيين وعلماء الرياضيات والفلاسفة والأطباء وعلماء النبات، إذا لم تبدأ الترجمة مباشرة من النصوص اليونانية إلا في أواخر القرن الثالث عشر.

ولقد امتدت الشهرة العلمية للمسلمين إلى كل الجهات وجذبت صفوة مفكري الغرب إلى الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا، فمثلاً قضى واحد من أبرز رجال القرن الثاني عشر وهو جربرت دي أوريلاك الذي أصبح أول بابا فرنسي باسم سلفستر الثاني، ثلاث سنوات في بلد الوليد يدرس مع العلماء المسلمين الرياضيات والفلك والكيمياء وغيرها من المواضيع.

كما درس عديد من المطارنة الفرنسيين والانجليز والألمان والإيطاليون وغيرهم من رجال العلم مدداً مختلفة في الجامعات الإسلامية في إسبانيا.

ويدين جرارد الكريموني ـ الذي ترجم مؤلف أرسطو في الطبيعة من النسخة العربية ـ وكمبانوس الناقاري، وأبلارد الباقي، والبرت ودانيال المورليين، ومستل سكوت، وهرمان الدلماتي وكثيرون غيرهم، جميعهم يدينون بعلومهم الأساسية للمسلمين.

أما في جهة فرنسا فإن قربها من إسبانيا كان عاملاً كبيراً في تأثير الحضارة الإسلامية في جنوب فرنسا، ولكن الأهم من ذلك كان احتلال المسلمين المباشر لسبتمانيا (المنطقة الشاسعة الواقعة بين البحر المتوسط وجبال السفن وجبال البرانس ونهر الرون) لمدة تزيد عن نصف قرن.

ويكتب فوريل: يرجع الفضل لاحتلال العرب لذلك الإقليم، في إدخال صناعات عديدة إلى جنوب فرنسا وكذلك بعض الآلات ذات التطبيق العام، مثل الآلات المستخدمة في سحب الماء من الآبار لري الحدائق والمزارع وهي جميعها من أصل عربي.

ولم ينته تأثير العرب بطردهم بل ظلت العلاقات بين فرنسا والعرب

متصلة كما يلاحظ رينو بحق: إن تأثيرهم لا بد قد ازداد منذ ذلك الوقت، فعلى عكس العلاقات القديمة، قامت العلاقات الجديدة على روابط التجارة والصداقة.

ومن الظلم أن لا نذكر هنا أهمية الدور الذي قام به يهود إسبانيا وأكوتيانيا ـ كوسطاء بين الحضارة الإسلامية والثقافة المسيحية، فإن التأثير اللاهوتي للمسلمين الذي كان واضحاً جداً على كل علماء لاهوت العصور الوسطى، جاء أساساً من الترجمات العبرية.

كما أن روح الإنصاف يقتضينا أن نذكر الدين الكبير الذي تدين به اليهود للحضارة الإسلامية. فقد ذهب أرنست رينان إلى حد القول: «إن كل الثقافة اليهودية في العصور الوسطى إنما كانت انعكاساً للثقافة الإسلامية التي كانت أقرب إلى روحهم من الحضارة المسيحية».

ويذكرنا بروفسور ماسينيون ـ حديثاً ـ أن أول قواعد للغة العبرية، قد جمعها يهودا بن قريش من قواعد اللغة العربية.

حتى اليوم في أرض فلسطين يتعلمون اللغة العبرية بواسطة تلك القواعد المبنية على قواعد اللغة العربية.

ولقد شاهدت العصور الوسطى ميلاد مؤلفات كاملة في اللاهوت والفلسفة كتبها يهود في اللغة العربية، ولا يسعنا إلا ذكر أسماء قلة من الفلاسفة والكتاب كأمثلة للعلماء اليهود مثل ابن ميمون، وسعد به الفيوص ويهودا حلفي، وباهيا بن باكودا، وابن حبرول... وغيرهم كثيرون.

الفصل الخامس عشر

اسهامات المسلمين في الفلك والرياضيات

إسهامات المسلمين في الفلك والرياضيات

امتلك المسلمون في القرون الأولى من الإسلام ناصية الفكر، فأبدعوا إيما إبداع وظهرت عبقريتهم التي لا زالت حتى يومنا هذا موضع إعجاب علماء الغرب وباحثيه. وهذا الإبداع وتلك العبقرية تظهر بوضوح وجلاء في ميدان علم الفلك والرياضيات بكل فروعها وكذلك العلم الطبيعي.

وما يهمنا الآن هو أن نقف على إنجازات المسلمين في ميدان علم الفلك أولاً، ذلك لأن علم الفلك من العلوم التي حث القرآن الكريم المسلمون على دراسته وبحثه بصورة دقيقة لم فيه من فوائد عديدة للمسلم. ولا ينبغي أن نخلط بين الفلك والتنجيم، فالتنجيم ضرب من السحر والشعوذة، وقد نهى القرآن الكريم عن السحر بكل صوره وأشكاله. ولذا فإننا لغرض البحث والدراسة سوف نناقش الموضوعات الآتية:

١ ـ معرفة المسلمين بالفلك من خلال:

أ ـ تعريف العلم عندهم.

ب ـ أهم العلماء والكتابات الذين تناولوا علم الفلك بالدراسة.

٢ ـ الصورة التي وصل بها علم الفلك للمسلمين.

٣ ـ الإنجاز الذي توصل إليه المسلمون في دراسة الفلك ومدى الإضافة.

٤ ـ انتقال معرفة المسلمين بالفلك إلى العالم اللاتيني.

أولاً: علم الفلك ينتقل من العالم القديم إلى العالم الإسلامي:

لم يبق علم الفلك عند الكلدانيين والهنود واليونان على حاله حين بدأ الإسلام ينتشر في ربوع المعمورة، وإنما انحط درجات ودرجات، وأصبح يبحث في التنجيم لمعرفة مصير الإنسان وأحوال هذا العالم في المستقبل عن طريق دراسة الكواكب والنجوم من الظاهر.

والواقع أن الإغريق تناولوا علم الفلك بالدراسة على أنه يتبع الدراسات النظرية المجردة وبصفة خاصة الرياضيات، وبذلك لم يفهموا الجانب التجريبي في الفلك، والسبب في هذا كما سبق أن أشرنا أن العقلية اليونانية كانت أقرب إلى الاستنباط منها إلى الاستقراء والتجريب. على أن البابليين وهم من معاصريهم برعوا في رصد الكواكب والنجوم، وضعوا الحسابات والرسوم على أساس المشاهدة أولاً. لقد قام هيبارخوس وهو من علماء الفلك في آسيا الصغرى - في حدود القرن الثاني قبل الميلاد، باجراء الأرصاد والبحوث على قبة السماء بصورة لم تكن مألوفة من قبل، فطبق الهندسة على الفلك ووضع الأسطرلاب لقياس حركات النجوم، ووضع الأزياج. ثم جاء بعد ذلك بطلميوس الذي استطاع أن يجمع أبحاث السابقين عليه ويضعها في نسق متكامل، معتمداً على الأرصاد السابقة رغم ما بها من أخطاء جله لم ينتبه إليها. وقد ذاع وانتشر رأي بطلميوس في الفلك وانتقلت المعرفة الفلكية التي نسقها بطلميوس إلى العالم الإسلامي ضمن ما انتقل من علوم أخرى، وعرف كتاب بطلميوس عند المسلمين باسم المجسطي Almagest الذي ترجمه إسحاق بن حنين إلى العربية.

وتجمع الدراسات والكتابات التي بين أيدينا على أن أول معرفة دقيقة للمسلمين بالفلك تمت في عصر أبو جعفر المنصور ثاني الخلفاء العباسيين الذي أمر بترجمة كتاب السند هند إلى اللغة العربية كما أمر محمد بن إبراهيم الفزاري بوضع مؤلف على غرار هذا الكتاب أطلق عليه «السند هند الكبير». كذلك اهتم المأمون بعلم الفلك وشجع النقلة على ترجمة الكتب الفلكية،

وحث العلماء على وضع ما هو جديد في علم الفلك. وقد قام أبو يحيى البطريق بنقل كتاب بطلميوس في صناعة أحكام النجوم والمسمى «كتاب الأربع مقالات». ولم يتوقف هذا الاهتمام عند عصر المأمون، بل اهتم الرشيد والمهدي بنشر الدراسات الفلكية، مما أحدث نشاطاً علمياً هائلاً في ذلك الوقت. وقد يوضح لنا هذا الوصف الذي ذهب إليه البارون كارا دي فو Baron Carra De Vaux المستشرق الفرنسي في النصف الذي ذكره في تراث الإسلام ويقول فيه:

لم تصل إلينا أية كتب عن العصر الأموي. إن تاريخ العلوم العربية المؤيد بالوثائق تبتدىء بالعباسيين. ففي حكم (الخليفة العباسي الثاني أبو جعفر المنصور، انتقلت عاصمة الإمبراطورية الإسلامية وحاضرة خلافتها من الجزء البيزنطي إلى الجزء الفارسي. وبنى المنصور مدينة بغداد في (٧٦٢ م/ ١٥٤ هـ) وكان في بلاطه عدد من العلماء والمهندسين والفلكيين ووضعت خارطة المدينة بإشراف الوزير الشهير (خالد بن برمك) وبمعرفة (نوبخت) الفلكي الفارسي و(ما شاء الله) اليهودي. وفي عام (٧٠٠ م/ ١٤٥ هـ) قدم فلكي اسمه (يعقوب الفزاري) لبلاط المنصور عالماً هندسياً اسمه (مانكا) فجاء بكتاب السند هند (السد هانتا) وهو رسالة في عالم الفلك على الطريقة الهندسية. هذه الرسالة ترجمها الفزاري الابن وترجمتها مفقودة الآن. كان الفزاري أول من عمل أسطرلابا من المسلمين، وكتب في فائدة ذات الحلق السماوية Armillary Sphere وعمل جداول فلكية (أزياجا) على سنى العرب. بدأت الترجمة عن الإغريق في الفترة نفسها، فترجم (أبو يحيى ابن البطريق) فضلاً عن كتب طبية، المقالات الأربع في صناعة أحكام النجوم لبطليموس Quadripartitum.

هذه الحركة التي بدأت زمن المنصور اتسع نطاقها في عهد حفيده المأمون. كان المأمون أميراً جم الثقافة عالماً فيلسوف لاهوتيا، فكان سبباً في جمع كتب الأقدمين وتأسيس دار لترجمتها... وأمر المأمون بقياس الهاجرة

(خط نصف النهار أو خط الزوال) وهي دائرة عظيمة عمودية على خط الاستواء تمر بالقطبين في سهل سنجار (بلدة كردية في شمال شرق العراق والسهل المشار إليه يمتد منها حتى الموصل جنوباً) فجرى ذلك بطريقة تختلف عن الطريقة اليونانية، وكيفيتها أنه أطلق عدد من الراصدين، فساروا من نقطة واحدة باتجاهات مختلفة بعضهم يسلك شمالاً وبعضهم جنوباً حتى شاهدوا النجم القطبي وهو يظهر ويختفي درجة واحدة. ثم قاسوا المسافة التي قطعوها وأخذوا أصغر النتائج. لم يقفوا فعلاً عند هذا الناتج الأصغر، بل أخذوا أكبر القيمتين الصغيرتين وهي ٥٦ ميلاً وثلث الميل تعادل حسب الدائرة العظيمة ٣٢٥, ٤٧ كيلو متراً، وهي نتيجة كبيرة نوعاً ما. وفي الوقت نفسه بدىء بعمل الأرصاد أيضاً في بغداد وجنديسابور. وبني مرصد في بغداد قرب باب سامراء... ونتيجة تلك الأرصاد عملت جداول (أزياج) أطلق عليها اسم (الأزياج الممتحنة، أو أزياج المأمون) وهي مبنية على قاعدة السند هند».

تعريف علم الفلك عند المسلمين:

١ - يقول أبو نصر الفارابي (متوفى ٣٣٩ هـ) في إحصاء العلوم: إن علم النجوم يشتمل على قسمين أحدهما علم دلالات الكواكب على المستقبل، والثاني العلم التعليمي. وهذا القسم الثاني هو الذي يعد من العلوم... فعلم النجوم التعليمي يبحث فيه عن الأجرام السماوية وعن الأرض من ثلاثة وجوه، الأول يبحث فيه عن عدد تلك الأجرام وأشكالها ووضع بعضها إلى بعض وترتيبها في العالم ومقاديرها وإبعادها عن الأرض. والثاني يبحث فيه عن حركات للأجرام السماوية. وكم هي وأنها كلها كروية وما منها عام لجميع الكواكب وما هو خاص لكل كوكب ثم ما يعرض لاحقاً لهذه الحركات من الاجتماعات والاستقبالات والكسوفات وغير ذلك. والثالث يبحث فيه عن الأرض والمعمور والخراب منها وقسمة المعمور بالأقاليم وأحوال المساكن وما تسببه حركة الكرة اليومية من المطالع والمغارب واختلاف طول النهار.

٢ - أما إخوان الصفا فقد عرفوا هذا العلم في الرسالة الثالثة من رسائلهم حيث تقول الرسالة: إن علم النجوم ينقسم ثلاثة أقسام قسم منها هو معرفة تركيب الأفلاك وكمية الكواكب وأقسام البروج وأبعادها وعظمها وحركاتها وما يتبعها من هذا الفن ويسمى هذا القسم علم الهيئة. ومنها قسم هو حل الزيجات وعمل التقاويم واستخراج التواريخ وما شاكل ذلك. ومنها قسم هو معرفة كيفية الاستدلال بدوران الفلك وطوالع البروج وحركات الكواكب على الكائنات قبل كونها تحت فلك القمر ويسمى هذا النوع علم الأحكام.

٣ - أبو علي الحسين بن سينا (متوفى ٤٢٨ هـ) يقول في أقسام العلوم العقلية ومن رسائله «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات». وعلم الهيئة يعرف فيه حال أجزاء العالم في أشكالها وأوضاع بعضها عن بعض ومقاديرها وأبعاد ما بينها وحال الحركات التي للأفلاك والتي للكواكب وتقدير الكرات والقطوع والدوائر التي بها تتم الحركات.. ومن علوم الهيئة علم الزيجات والتقاويم.

٤ - أما موسى محمد بن محمود (قاضي زاده الرومي) فيعرف العلم بقوله: علم الهيئة الذي يبحث فيه عن أحوال الأجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث الكمية والوضع والحركة اللازمة لها وما يلزم عنها.

٥ - ولكن ابن خلدون في مقدمته يعرّف علم الهيئة قائلاً: هو علم ينظر في حركات الكواكب الثابتة والمتحركة المتحيرة ويستدل بكيفيات تلك الحركات على أشكال وأوضاع للأفلاك لزمت عنها هذه الحركات المحسوسة بطريقة هندسية... وهذه الهيئة صناعة شريفة وليست على ما يفهم في المشهور أنها تعطي صورة السموات وترتيب الأفلاك والكواكب بالحقيقة، بل إنما تعطي أن هذه الصورة والهيئات للأفلاك لزمت عن هذه الحركات. وأنت تعلم أنه لا يبعد أن يكون الشيء الواحد لازم لمختلفين وإن قلنا إن الحركات لازمة فهو استدلال باللازم على وجود الملزوم ولا يعطي الحقيقة.

تلك هي صورة لبعض تعريفات علم الفلك عند المسلمين، وهي تبين لنا بوضوح مدى اهتمام العلماء والفلاسفة بهذا العلم، رغم أن معرفتهم بأصوله جاءت كحلقة من حلقات النقل والبحث في التراث القديم.

ويقسم كارلو نلينو الكتابات الفلكية التي صدرت في العالم الإسلامي إلى اربعة أقسام، وقد أقام تقسيمه على أساس الموضوع الذي تتناوله، فبعض هذه الكتابات يعد بمثابة مدخل إلى علم الفلك وتكاد تخلو من كل تعقيد فني أو رياضي، وبعضها الآخر مزود بالبراهين والأشكال الهندسية. وتقسيم نلينو يمكن وضعه على النحو التالي:

١ ـ كتابات مدخلية إلى علم الفلك، وهذه الكتابات تشرح ما هو علم الفلك، وما هي مبادئه، ولا تستند إلى استخدام الأشكال الهندسية والبراهين الفنية المعقدة. ومن أهم هذه الكتابات:

أ ـ جوامع علم النجوم وأصول الحركات السماوية لأحمد بن محمد بن كثير الفرغاني (متوفى حوالي ٢٤٧ هـ). ويذكر نلينو أن يحيى الإشبيلي انتهى من ترجمة هذا الكتاب إلى اللاتينية في عام ١١٣٥ م. وهناك أيضاً ترجمة لاتينية أخرى تمت على يد جيرردي كريمونا، وثالثة عبرية نقلت إلى اللاتينية عام ١٥٩٠. ويذكر نلينو أن جرردي كريمونا الذي «ولد في كريمونا من مدن إيطاليا الشمالية سنة ١١١٤ م. ومات بها سنة ١١٨٧ م، وبمدينة طليطلة من أعمال الأندلس عنى بنقل أهم كتب العرب العلمية إلى اللغة اللاتينية. نائلاً بذلك شهرة عظيمة وترجم أكثر من سبعين كتاباً من كتب الهيئة وأحكام النجوم والهندسة والطلب والطبيعة والكيمياء والفلسفة»[1].

ب ـ التذكرة لنصير الدين الطوسي (توفى ٦٧٢ هـ).

جـ ـ الملخص في الهيئة لمحمود بن محمد بن عمر الجغميني (المتوفى

٧٤٥ هـ) ومن المعروف أن الجغميني قد ذهب إلى القول بكروية الأرض.

د ـ تشريح الأفلاك لبهاء الدين محمد بن الحسين العاملي (المتوفى ١٠٣١ هـ).

٢ ـ كتابات فلكية استخدمت فيها الأشكال الهندسية والبراهين الدقيقة، وهذه الكتابات موجهة أصلاً للفلكي المحترف ليحتذيها في أعماله الفلكية، ويرجع إليها كلما دعت الحاجة، ومن أهمها:

أ ـ المجسطي لمحمد بن محمد أبو الوفا البوزجاني (ت ٣٨٨ هـ).

ب ـ القانون المسعودي لأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (ت ٤٤٠ هـ).

جـ ـ تحرير المجسطي لنصير الدين الطوسي.

د ـ نهاية الأدراك في دراسة الأفلاك لقطب الدين محمود بن مسعود الشيرازي (ت ٧١٠ هـ).

٣ ـ الأزياج، وهي عبارة عن كتب سجلت فيها حسابات وأعمال الرصد الذي يقوم بها الفلكيون، ومن أهمها:

أ ـ زيج مسلمة بن أحمد المجريطي (ت ٣٩٨ هـ) الذي اختصر زيج محمد بن موسى الخوارزمي.

ب ـ الزيج الحاكمي الذي وضعه ابن يونس المصري (ت ٣٩٩ هـ).

جـ ـ زيج الحسن بن مصباح الذي ترجم إلى اللاتينية وقد وضع في أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع الهجري.

د ـ الزيج السنجري الذي وضعه عبد الرحمن الخازني (٥١٢ ـ ٥٢٩ هـ) هذا بالإضافة إلى عدد كبير من الزيجات الأخرى، وقد ذكر قدري حافظ طوقان أهم هذه الزيجات بقوله «ومن أشهر

الأزياج: زيج إبراهيم الفزاري، وزيج الخوارزمي، وزيج البتاني، وأزياج المأمون، وابن السمح وابن الشاطر وأبي حماد الأندلسي، وابن يونس، وأبي حنيفة الدينوري، وأبي معشر البلخي، والأيلخاني، وعبدالله المروزي البغدادي، والصفاني والشامل لأبي الوفاء، والشاهي لنصير الدين الطوس»[٢].

٤ ـ كتابات تتحدث عن التقاويم وعمل الآلات وكيفية استعمالها بالإضافة إلى تحديد مواضع النجوم، ومن أهم هذه الكتابات:

أ ـ جامع المبادىء والغايات لأبي علي الحسن المراكشي وهو من علماء القرن السابع الهجري (توفى ٦٦٠ هـ)، وفي هذا الكتاب نجد المراكشي يصف الآلات الرصدية بدقة.

ب ـ الكواكب والصور لأبي الحسين عبد الرحمن الصوفي (متوفى ٣٧٦ هـ).

ونحن إذا نظرنا في التقسيم الذي يقدمه نلينو نجد أن المسلمين قد أحاطوا الأقسام المختلفة للدراسة في علم الفلك، فهناك الكتب التي تعتبر مدخلية للمبتدىء، وهناك كتابات أخرى للمتخصصين الذين يريدون الإحاطة الشاملة بكيفية العمل في هذا العلم، بالإضافة إلى هذا نجد أنهم وصفوا الآلات المستخدمة في هذا العلم بدقة، وكيفية الرصد، وتدوين الأرصاد في الأزياح وحساباتها المتكاملة.

أقسام علم الفلك كما يحددها نلينو:

ولكن ما هي أقسام علم الفلك. إنه إذا كان علم الفلك يبحث عن الأجرام السماوية بحث علمياً منظماً مبنياً على الرصد والمشاهدة فإنه يمكننا تقسيم موضوعات البحث في هذا العلم وفقاً لرأي نلينو كما يلي:

القسم الأول: وهو ما يطلق عليه علم الهيئة الكروي وهو البحث فيما

يظهر عن رصد السماء من حركات الكواكب وأوضاعها بعضها لبعض أو بالنسبة إلى دوائر ونقط مفروضة في الكرة السماوية. ويشتمل هذا القسم على قوانين الحركات المرئية اليومية والسنوية للكواكب واستخدامها لتغيير الزمن وتعيين المواضع السماوية والأرضية ثم على قواعد تقدم الاعتدالين وتمايل محور الأرض واختلافات المنظر وانكسار الجو وانحراف الضوء. والبحث في هذا القسم يستند إلى معرفة جيدة بعلم حساب المثلثات والجغرافيا.

القسم الثاني: علم الهيئة النظري ويستند البحث في هذا القسم إلى قوانين كبلر والغرض منه تعيين أفلاك الكواكب السيارة وذوات الأذناب حول الشمس وأفلاك الأقمار حول سيارتها.

القسم الثالث : علم الميكانيكا الفلكية ويبحث فيه على علل الحركات الحقيقية وعن القوة الجاذبة والقوة الطاردة عن المركز اللتين تؤثر بهما الأجرام الفلكية بعضها في بعض.

القسم الرابع: علم طبيعة الأجرام الفلكية وهو من أحدث فروع الفلك لأنه نشأ بعد اكتشاف منظار الطيف أو السبكتروسكوب عام ١٨٦٠. وهذا العلم يدرس التركيب الطبيعي والكيماوي للأجرام الفلكية.

القسم الخامس: علم الهيئة العملي ويشتمل على جزء رصدي يستند إلى نظرية الآلات الرصدية وكيفية الرصد وقياس الزمن. وجزء حسابي يعلم طرق حساب الزيجات والتقاويم وغير ذلك. ومن الواضح أن الجزء الرصدي قد فهمه العرب على أنه الجزء التجريبي من علم الفلك فأطلق عليه ابن رشد في كتابة ما بعد الطبيعة صناعة النجوم التجريبية.

إذن علينا أن نتساءل الآن: هل عرف علماء المسلمون علم الفلك بهذه الصورة التي يشير إليها نلينو؟ وهل وصل إليهم علم الفلك أصلاً في صورة متقدمة أم أنهم أثروا البحث في هذا العلم؟ وكيف وصلت المعرفة بالفلك إلى علماء المسلمين أصلاً؟ هذا ما ينبغي علينا أن نبحثه الآن لنحدد مدى الإنجاز

الذي توصل إليه العالم الإسلامي في ميدان الفلك وحتى يتسق تاريخ المعرفة العلمية عند المسلمين وتتكامل جوانبه.

لا شك عندنا في أن العصر العباسي من أزهى العصور الإسلامية تقدماً في العلم ورقياً، ففي هذا العصر شهدت العلوم الرياضية والطبيعيات بفروعها أعظم تقدم حققته في تاريخ الحضارة الإسلامية وربما كان مرجع ذلك أن الدولة العباسية ذاتها نشأت نشأة علمية، وقد اختص الخلفاء على مختلف الأزمنة ـ إلا فيما ندر ـ العلماء بمنزلة رفيعة وأغدقوا عليهم الأموال والعطايا، وبطبيعة الحال فإنه إذا توفرت للعلماء سبل الحياة، وزالت من أمامهم الصعاب، فإن قريحتهم تجود بأعظم ما عندها وقد فهم الخلفاء العباسيون هذا أيما فهم. وفي عهدهم أصبحت بغداد بمثابة القلب من الجسد فانتشرت فيها المراكز العلمية الجادة، وأصبحت قبلة العلماء في كل مكان.

ويعتبر علم الفلك وما يتصل به من دراسات من أهم العلوم التي اعتنى العباسيون بها لأسباب كثيرة، خاصة وأن هذا العلم يتصل بصورة مباشرة بالحياة العلمية للمسلم مثل تحديد أوقات الصلاة وغيرها.

لكن الاهتمام بالفلك يرجع إلى ما قبل العصر العباسي، فيذكر كارلو نلينو في كتابه «علم الفلك: تاريخه عند العرب في العصور الوسطى» أن أول الكتابات الفلكية القديمة التي ترجمت إلى العربية هو كتاب هرمس (وهو شخصية مشكوك في وجودها أصلاً) ويشير إلى أمرين في غاية الأهمية من خلال النص الذي يقدمه، فهو يؤكد من جانب أن المكتبة الأمبرسيانية في ميلانو بإيطاليا لديها المخطوطة العربية القديمة لهذا الكتاب، ومن جانب آخر يشير إلى أن ترجمة هذا الكتاب تمت في أواخر عهد الدولة الأموية، يقول نلينو في هذا الصدد: «إن أول كتاب ترجم من اليونانية إلى العربية هو على المحتمل كتاب في أحكام النجوم كنا نعرف اسمه وما كنا نعلم تاريخ نقله وهل هو موجود. وهو ترجمة كتاب عرض مفتاح النجوم المنسوب إلى هرمس الحكيم

الموضوع على تحاويل عربية خط يد اقتنتها في شهر نوفمبر الماضي (١٩٠٩) المكتبة الأمبرسيانية في ميلانو من مدن إيطاليا. وفي آخر هذا النسخة المرقومة سنة ١٦٦٠/١٠٧١ مكتوب وكان ترجمة الكتاب في ذي القعدة سنة خمس وعشرون ومائة هجرية»[٣].

ويتفق مع الرأي الذي يذكره نلينو بعض مؤرخي حركة العلوم العربية، إذ يذكر قدري حافظ طوقان الرأي التالي: «قد يستغرب القارىء إذا علم أن أول كتاب في الفلك والنجوم ترجم عن اليونانية إلى العربية لم يكن في العهد العباسي، بل كان في زمن الأمويين قبل انقراض دولتهم في دمشق بسبع سنين. ويرجح الباحثون أن الكتاب هو ترجمة لكتاب عرض مفتاح النجوم المنسوب إلى هرمس الحكيم. والكتاب المذكور موضوع على تحاويل سني العالم وما فيها من الأحكام النجومية»[٤]. وكذلك يشير عبد الحليم منتصر إلى أن «أول كتاب ترجم في علم الفلك كان من اليونانية إلى العربية في زمن الأمويين، وهو كتاب مفتاح النجوم لهرمس الحكيم»[٥].

ومن جملة هذه النصوص وغيرها يمكن أن نستخلص أن المسلمين تطلعوا إلى علم الفلك في الفترة التي سبقت الدولة العباسية. ولكن هذا لا يعني أنهم درسوا الفلك دراسة علمية منظمة في ذلك الوقت، وإنما الدراسة الجادة لعلم الفلك إنما كانت مع بداية الدولة العباسية، وبالذات منذ خلافة أبو جعفر المنصور الخليفة العباسي الثاني (١٣٦ هـ - ١٥٨ هـ).

ومن ثم فلا بأس أن نشير إلى أن المسلمين في أواخر عهد الدولة الأموية ترجموا إحدى الكتابات الفلكية القديمة، وعكفوا على دراسته، لكن الفرصة واتتهم في عهد الدولة العباسية للإبداع في ميدان علم الفلك وتأسيسه بصورة علمية.

والواقع أنه يجدر بنا أن نشير إلى شيء هام من الناحية السياسية ويتعلق بعلم الفلك. فمن المعروف أن الطابع السياسي العام للفترات الأولى من العصر العباسي كان يتميز بالقلاقل والمؤامرات وربما كان مبعث الاهتمام في

هذه الفترة بعلم الفلك يرجع إلى شغف الخلفاء الخاص والشخصي في التعرف على ما يحاك ضدهم من مؤامرات وتكتلات، ولهذا السبب أيضاً اختلط الفلك في المراحل الأولى بالتنجيم، بل إن بعض المؤرخين مثل نلينو يفضل أن يميز بين التنجيم وعلم الهيئة أو الفلك. كذلك نعلم أن أبو جعفر المنصور ذاته، فيما تذكر الروايات، كان يعتقد في التنجيم وهذا ما شجعه أن يحتفظ في بلاطه بالمنجمين. وفي هذا العصر وجدنا أبو يحيى البطريق ينقل كتاب المقالات الأربع لبطلميوس وهو في الفلك، ووجدنا النقلة أيضاً ينقلون عن اليونان والسريان والهنود والكلدانيين.

ولا يحق لنا بحال من الأحوال أن نزعم أن علم الفلك تقدم وتطور البحث فيه من خلال التنجيم[٦] قد يكون هذا أحد الدوافع والأسباب، لكن الأسباب العامة التي تتصل بصالح المسلمين كانت أكثر فيما يبدو فالفلك يحتاج إليه في التقاويم، وضبط محراب الصلاة، وتعيين أوقاتها واستطلاع هلال أوائل الشهور العربية، وشهر رمضان والعيدين.

والمسلمون بطبيعتهم حين يبحثون في علم من العلوم إنما يحاولون أن يقدموا لنا خطوات علمية ثابتة يمكن أن يسير البحث في هذا العلم أو ذاك وفقاً لها، لهذا نجد أنهم اتبعوا المنهج العلمي في مجال البحث في الفلك وطبقوا الرياضيات أبرع تطبيق واخترعوا وصمموا الآلات المطلوبة في مجال علم الفلك والتي يحتاج إليها الراصد في جمع معلوماته، واتجهوا إلى بناء المراصد هنا وهناك فاشتهرت مراصد عديدة في العالم الإسلامي، ويقول حيدر بامات «وقامت المراصد على نحو ما في كل مركز من المراكز الهامة في الامبراطورية الإسلامية وقد اكتسبت مراصد بغداد والقاهرة وقرطبة وطليطلة وسمرقند شهرة عن جدارة»[٧]. وقد تنوعت الآلات المستخدمة في هذا المرصد، والتي من أهمها الأسطرلاب الذي اخترعت منه أنواع متعددة منها الصفيحة الشاملة الذي ابتكره علي بن خلف وهو أحد علماء الأندلس في القرن الخامس الهجري، والصفيحة الزرقالية الذي ابتكره الزرقالي. والأسطرلاب الخطي

المنسوب إلى مظفر الدين الطوسي في القرن السابع الهجري[٨]. وبالإضافة إلى الأسطرلاب توجد آلات أخرى منها الآلة الميكانيكية التي يمكن باستخدامها تحديد مواضع الكـواكب والنجوم، وذات الحلق وذات السمت، واللبنـة، والحلقة الاعتدالية، وذات الأوتار، وذات الشعبتين وذات الجيب، والرقاص، وغيرها[٩].

أضف إلى هذا أن نتائج الأرصاد وحساباتها كانت تدون باستمرار في الأزيـاج التي وضعها المسلمـون والتي اشتهرت وذاعت شهـرتها في العـالم اللاتيني.

وقد يعتقد القارىء أن المسلمين نقلوا الكتب الفلكية القديمة ودرسوها وفهموها فحسب، ولكن هذا الاعتقاد خـاطىء وجاء تحت سـتار دعاوى مضللة للتراث الإسلامي، إذ أن مـا نقل من كتـابات قـديمة كـان يفند ويصحح، والدليل على ذلك أن كتاب المجسطي لبطلميوس حين نقل إلى العربية قام بتفنيده الحسن بـن الهيثم، وهذا ما لم يشير إليه نلينو الذي وجه اهتماماً قليلاً ومحصوراً إلى هذا العالم، لكن ابن الهيثم درس ما ذكره بطلميوس وفنده بصورة علمية دقيقة في (الشكوك على بطلميوس) ولكن يبدو أن نلينو لم يعثر على هذا المخطوط الموجود تحت أيدينا الآن ـ أو على أي من كتابات ابن الهيثم مما يجعله يغفل أهميته. وسوف نشير في نهاية الكتاب إلى بعض ما يورده ابن الهيثم من آراء حول شكوكه على بطلميوس.

لقد اشتهر ثلاثة شخصيات معينة في العالم الإسلامي بدراسة الفلك، فنجد على سبيل المثال أولاد موسى بن شاكر الذين وضعوا أزياجهم المعروفة بناءً على أرصـاد فلكية دقيقـة، وبتصحيحاتهم لـلأزياج السـابقة عليهم، واستخراجهم حساب العرب الأكبر من عروض القمر، يقول جوستاف لوبون: «وقد عينوا بضبط لم يكن معروفاً قبلهم مبادرة الاعتدالين ووصفوا التقاويم لأمكنـة النجوم السيـارة وعينوا بـالضبط في ٩٥٩م درجة عـرض بغـداد ٣٠° ٢٠′»[١٠]. لكن يبدو أن البتاني سبقهم إلى تعين مبادرة الاعتدالين، ولهذا

السبب يقول لوبون في وصفه لعبقرية هذا الرجل «وهو بطلميوس العرب وكان يحتوي كتابه «الزيج الصابى» على معارف زمنه الفلكية وترجم إلى اللاتينية. وقد عدّ الفلكي الشهير لالاند البتاني من طبقة الفلكيين العشرين الذين هم أشهر علماء الفلك في العالم»[11]. كما أن البتاني يعتبر أول من قام بإعداد الجداول الرياضية للظلال، ولهذا السبب يعتبره قدري حافظ طوقان مؤسس حساب المثلثات الحديث[12].

كذلك يذكر سيديو أن أبو الوفا البوزجاني هو الذي اكتشف الاختلاف القمري الثالث[13] وأن مؤرخي العلم قد أخطأوا في نسبتهم هذا الكشف لتيكوبراهي الذي جاء بعده بعشر قرون[*] وإلى البوزجاني أيضاً يعزي الاكتشاف الرياضي الهام في حساب المثلثات فهو أول من وضع الظل في عداد النسب المثلثية في حساب المثلثات[15].

ويشير بعض الكتاب إلى أن فترة حكم المغول شهدت تقدماً ملحوظاً في علم الفلك، فقد بنى في عصرهم مرصد مراغة الذي كان يديره نصير الدين الطوسي الذي ألف الجداول الخانية واستكمل الأجهزة العديدة المستخدمة في هذا المرصد، «وفي عهد حكم أولج بج حفيد تيمورلنك بلغ علم الفلك عند المسلمين أوج مجده، فأولج بج الذي ارتبط اسمه واسم أبيه شاهروة بالحركة الفنية والأدبية الكبيرة التي تطلق عليها النهضة التيمورية، كان مغرماً بالفلك ويعتبر آخر ممثلي مدرسة بغداد، فمؤلفه الذي نشر سنة ١٤٣٧ م يعطي نظرة شاملة عن علم الفلك في عصره، فقبل كبلر بقرن من الزمان، ربط بين علم الفلك عند القدماء وعلم الفلك في العصر الحديث»[16].

أهم إضافات المسلمين في الفلك:

ويمكن لنا أن نوجز إسهامات المسلمين في علم الفلك على النحو التالي:

١ ـ اشتهر المسلمون بوضع الأزياج واعتنوا برصد حركات النجوم رصداً دقيقاً ويتضح لنا هذا من زيج البتاني الذي وضعه في عام ٢٩٩ هـ.

٢ ـ ضبطوا حركة أوج الشمس (الأوج أقصى حد في البعد بين الأرض والشمس) وتداخل فلكها في أفلاك أخرى، وذلك بعد أن ساد الاعتقاد بأن الأوج ذو طول واحد لا يتغير، ويعتبر الزرقالي (من الأندلس) أول من أثبت حركة أوج الشمس بالنسبة للنجوم وسجلها بقياساته حيث بلغت ١٢,٠٤ دقيقة ومن المعروف اليوم أن قياسها الحقيقي ١١,٠٨ دقيقة.

٣ ـ أجرى المسلمون أول قياس حقيقي لمحيط الأرض وحسابات نصف قطرها بطريقة علمية صحيحة.

٤ ـ يعتبر البحث في الفلك عند المسلمين بمثابة أول نقد حقيقي لفلك بطلميوس وكتابة المجسطي خاصة فقد نقده كثيرون، لكن من أهمهم جميعاً الحسن بن الهيثم وأبو الريحان البيروني. وقد عرف علماء اللاتين هذا النقد حين انتقل إليهم التراث مرة أخرى.

٥ ـ إن المسلمين هم أول من اهتم ببناء المراصد، فبنى في عهد المأمون مرصدين أحدهما في دمشق والآخر في بغداد، وقد استخدم المسلمون الآلات مثل: الأسطرلاب، وذات السمت وذات الحق وذات الشعبتين وذات الأوتار والرقاص، وبذلك فإن من الثابت أنهم أول من استخدم أدوات التجريب بالإضافة إلى المشاهدة الدقيقة.

ويتضح لنا مدى إسهام المسلمين في دراسات الفلك إذا طالعنا مخطوط «الشكوك على بطلميوس» الذي دونه الحسن بن الهيثم والذي يبيّن كيف أن هؤلاء العلماء لم تكن لتغيب عنهم فاعلية ملكية النقد، وإنهم حين ينقدون إنما يثبتون بعض الآراء الجديدة حتى يستقيم الفكر وتتجانس أبعاده.

الآيات القرآنية التي تتحدث عن الفلك:

نشير فيما يلي أن الله سبحانه وتعالى أمر الإنسان أن يتأمل هذا الكون الفسيح الأرجاء، وينظر فيه ويفكر، ويستخلص النتائج من النظر، وقد سبق

أن أشرنا إلى أن معظم الآيات القرآنية نجد فيها دعوة صريحة للتأمل والتفكير من أولى الألباب..

وهذا الكون من حولنا علينا أن نتدبر حكمه خلقه، فالإنسان من هذه الزاوية يمكنه أن يأخذ العبرة والعظة من عظيم خلق الله. وسوف نسوق فيما يلي الآيات الهامة التي تشير إلى عالم الفلك لنبين أن المسلمين فهموا أن هذا الجانب من الكون يتطلب البحث والنظر.

سورة الأنعام: يقول الله تعالى: ﴿وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون﴾ (آية: ٩٧).

سورة يونس: يقول الله تعالى: ﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً﴾ (آية: ١٠).

سورة الحجر: يقول الله تعالى: ﴿ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون. لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون. ولقد جعلنا في السماء بروجاً وزيناها للناظرين﴾ (آيات: ١٤ ـ ١٦).

سورة النحل: يقول الله تعالى: ﴿وعلامات وبالنجم هم يهتدون﴾ (آية: ١٦).

سورة النور: يقول الله تعالى: ﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ (آية: ٣٥).

سورة الفرقان: يقول الله تعالى: ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً﴾ (آية: ٦١).

سورة الصافات: يقول الله تعالى: ﴿إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب﴾ (آية: ٦).

سورة فصلت: يقول الله تعالى: ﴿وزينا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً ذلك تقدير العزيز العليم﴾ (آية: ١٢).

سورة نوح: يقول الله تعالى: ﴿وجعل القمر فيهن نوراً وجعل الشمس سراجاً﴾ (آية: ١٦).

سورة النبأ: يقول الله تعالى: ﴿وبنينا فوقكم سبعاً شداداً وجعلنا سراجاً وهاجاً﴾ (آيات: ١٢).

سورة الطارق: يقول الله تعالى: ﴿والسماء والطارق. وما أدراك ما الطارق. النجم الثاقب ان كل نفس لما عليها حافظ﴾ (آيات: ١ - ٤).

سورة الأعراف: يقول الله تعالى: ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ (آية: ٥٤).

سورة التكوير: يقول الله تعالى: ﴿إذا الشمس كورت. وإذا النجوم انكدرت﴾ (آيات: ١ - ٢).

سورة يوسف: يقول الله تعالى: ﴿إذ قال يوسف لأبيه يا أبت إني رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين﴾ (آية: ٤).

سورة النحل: يقول الله تعالى: ﴿وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ (آية: ١٢).

سورة الصافات: يقول الله تعالى: ﴿فنظر نظرة في النجوم فقال: أنى سقيم﴾ (آية: ٨٨).

سورة النجم: يقول الله تعالى: ﴿ والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى﴾ (آية: ١ - ٢).

سورة الانفطار: يقول الله تعالى: ﴿إذا السماء انفطرت وإذا الكواكب انتثرت﴾ (آية: ١ - ٢).

سورة الملك: يقول الله تعالى: ﴿ولقد زينا السماء بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين واعتدنا لهم عذاب السعير﴾ (آية: ٥).

تلك بعض الآيات التي أردنا أن نلفت نظر القارىء إليها، وما أكثر الآيات الأخرى التي لم نوردها هنا وتتحدث عن العالم ككل. هذه الآيات وغيرها إذن تقوم دليلاً كافياً على فساد أي رأي يذهب إلى أن الإسلام نهى عن الفلك والاشتغال به، فالدعوة الصريحة في القرآن الكريم تتمثل في أنه على الإنسان أن ينعم النظر في كل شيء من صنع الله.

ولهذا الأمر مغزاه الحقيقي، إذ أن القرآن الكريم يطالب الإنسان المسلم بأن يجتهد ليعلم ويعرف بما يفيده في حياته، وقد فهم المسلمون هذا المعنى تماماً حين انطلقوا في كل ميادين البحث العلمي ينقبون عن المعرفة واستخلاصها متبعين المنهج العلمي الدقيق في كل مراحل البحث، وربما كان هذا هو السر وراء تقدمهم وازدهار حضارتهم، وانتقال معارفهم إلى العالم اللاتيني، فيما بعد، الذي استطاع أن يؤسس على هذه المعارف الحضارة المادية الغربية التي نشهدها اليوم.

ولكنه ينبغي علينا أن نشير إلى أن الفارق الجوهري بين الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى والحضارة المادية الغربية في القرن العشرين يتمثل في أن الأولى ذات طابع روحاني وديني، أما الثانية فقد طغت عليها المادية التي أفسدتها وجعلتها مجردة من كل روح. ولهذا السبب فإن أولى البصيرة في الغرب الآن يرون أن أسباب الانحلال والتدهور الخلقي وأزمات السقوط النفسي لدى الشباب الغربي إنما ترجع إلى أن هذه الحضارة خلو من الروح.

أما في مجال الرياضيات فأننا نلتقي بعلماء أفذاذ قدموا للبشرية أعظم الاكتشافات الرياضية ويكفي أن نشير إلى العالم العربي والرياضي المشهور الذي لا زالت مؤلفاته تدرس إلى يومنا هذا في بلاد الغرب، بل وهناك مشكلة رياضية، أو إن شئت «فمسألة» تشغل أذهان الرياضيين وتعرف

باسمه. هذا العالم هو محمد بن موسى الخوارزمي الذي عاش في زمن المأمون، ووضع مؤلفه «الجبر والمقابلة» الذي ذاع صيته بين علماء الغرب، يقول ابن خلدون في المقدمة «وأول من كتب في هذا الفن أبو عبد الله الخوارزمي وبعده أبو كامل شجاع بن أسلم وجاء الناس على أثره فيه وكتابه في مسألة الست من أحسن الكتب الموضوعة فيه وشرحه كثير من أهل الأندلس». كذلك يشير أبي كامل الذي يتحدث عنه ابن خلدون، إلى أن الخوارزمي أول من ألف في علم الجبر، وأنه سبقه إلى الكتابة فيه.

إن المقدمة التي كتبها الخوارزمي لمؤلفه «الجبر والمقابلة» تشير إلى أمرين: الأول أن الخليفة المأمون هو الذي طلب منه وضع المؤلف. والثاني أن هناك غرض وهدف محدد لتأليف مثل هذا الكتاب وغيره من الكتب التي يضعها العلماء.

أما عن الأمر الأول، فيقول الخوارزمي: «وقد شجعنا ما فضل الله به الإمام المأمون أمير المؤمنين في الخلافة التي حاذ له إرثها وأكرمه بلباسها وحلاه بزينتها، من الرغبة في الأدب وتقريب أهله وإدنائهم وبسط كنفه لهم ومعونتهم إياهم على إيضاح ما كان مستبهماً وتسهيل ما كان مستوعراً، على أني ألفت من كتاب الجبر والمقابلة كتاباً مختصراً حاصداً للطيف الحساب وجليله لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريثهم ووصاياهم وفي مقاسمتهم وأحكامهم وتجارتهم، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الأرضين وكرى الأنهار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه مقدماً لحسن النية فيه راجياً أن ينزله أهل الأدب بفضل ما استورعوا من نعم الله تعالى وجليل آلائه وجميع بلائه عندهم منزلته».

وفيما يتعلق بالهدف أو الغاية من التأليف بصفة عامة، يقول الخوارزمي: «ولم تزل العلماء في الأزمنة الخالية والأمم الماضية يكتبون الكتب مما يصنفون من صنوف العلم ووجوه الحكمة نظراً لمن بعدهم واحتساباً للأجر بقدر الطاقة ورجاء أن يلحقهم من أجر ذلك وذخره ويبقى لهم من لسان

الصدق ما يصغر في جنبه كثير مما كانوا يتكلفونه من المؤونة ويحملونه على أنفسهم من المشقة في كشف أسرار العلم وغامضه، أما رجل سبق إلى ما لم يكن مستخرجاً قبله فورثه من بعده. وأما رجل شرح مما أبق الأولون ما كان مستغلقاً فأوضح طريقه وسهل مسلكه وقرب مأخذه. وأما رجل وجد في بعض الكتب خللاً فلم شعثه وأقام أزره وأحسن الظن بصاحبه غير راد عليه ولا يفتخر بذلك من فعل نفسه».

لقد أوضح الخوارزمي في مؤلفه (الجبر والمقابلة) أكثر المسائل المتعلقة بالجبر الحديث من معدلات وجزور وكثور: إلخ، بل لقد شرح في هذا المؤلف ما نسميه باللغة الرياضيات الحديثة الجذر الذي يحتوي على كمية تخلية مثل $\sqrt{}$ ١٠. ويمكن أن نقدم طرفاً من حل الخوارزمي لمعادلات الدرجة الثانية التي تشمل مرحلة عالية من التطور في الرياضيات. يقدم الخوارزمي حلاً رياضياً مبتكراً للمعادلة:

س^{٢} + ١٠ س = ٣٩

البرهان على حل هذه المعادلة يضعه الخوارزمي على النحو التالي:

نفرض أن جـ بـ = س.

ننشأ المربع أ ب جـ د على جـ ب.

ثم نمد د أ، د جـ إلى هـ، م.

بحيث يكون أ هـ = جـ م = $\frac{١}{٢}$ × ١٠ = ٥.

نكمل الرسم بعد ذلك فنجد أن:

مساحة المربع أ جـ = س × س = س^{٢}.

مساحة المستطيل ب هـ = ٥ × س = ٥ س.

مساحة المستطيل ب م = ٥ × س = ٥ س.

س ٢ + ١٠ س = مجموعة مساحة المربع أ جـ ومساحتي المستطيلين ب هـ، ب م.

س ٢ + ١٠ س = ٣٩.

مجموع مساحة المربع أ جـ والمستطيلين ب هـ، ب م = ٣٩.
ولما كانت مساحة المربع ب ع = ٥ × ٥ = ٢٥.

فانه بإضافة المربع ع إلى كل من الطرفين ينتج أن:

س ٢ + ١٠ س + ٢٥ = مساحة المربع أ جـ + مساحة المستطيل ب هـ + مساحة المستطيل ب م + مساحة المربع ب ع.

س ٢ + ١٠ س + ٢٥ = ٣٩ + ٢٥ = ٦٤.

مساحة المربع أ جـ والمستطيلين ب هـ، ب م والمربع ب ع تساوي مساحة المربع د ع.

مساحة المربع دع= ٦٤، أي أن الضلع د م = ٨، ولكن د م = س + ٥.

س + ٥ = ٨ أي أن س = ٣.

يشير الخوارزمي في كتاب الجبر والمقابلة إلى أن الأعداد التي تحتاج إلى استخدامها في الجبر ـ أي أنواع الجذور ـ ثلاثي هي:

- الجذر أي س.
- المال أي س ٢.
- والفرد أو الخالي من س، أي ما لا ينسب إلى جذر ولا إلى مال.

ثم قسم المعادلات إلى ستة أقسام هي:

أموال تعدل جذوراً	أي	م س^{٢} = ب س
أموال تعدل أعداداً	أي	م س^{٢} = جـ
أموال وجذور تعدل أعداداً	أي	م س^{٢} + ب س = جـ
أموال وأعداد تعدل جذوراً	أي	م س^{٢} + جـ = ب س
أموال تعدل جذوراً وأعداداً	أي	م س^{٢} = ب س + جـ

وانتقل بعد ذلك إلى حل كل قسم من هذه الأقسام وتوضيحها. ومن أمثلة المسائل المشهورة التي قدمها الخوارزمي المثال الآتي:

مال وعشرون من العدد يعدل عشرة أجذاراً.

لقد توصل الخوارزمي بدون استخدام الرموز إلى حل هذا المثال واستخراج الجذرين ٧، ٣ يقول الخوارزمي في حله لهذا المثال: «فبابه أن تنصف الأجذار فتكون خمسة فاضربها في مثلها تكون خمسة وعشرون فانقص منها الواحد والعشرين التي ذكر أنها مع المال فيبقى أربعة فخذ جذرها وهو اثنان فانقصه من نصف الأجذار وهو خمسة فيبقى ثلاثة وهو جذر المال الذي تريده والمال تسعة. وإن شئت فزد الجذر على نصف الأجذار فتكون سبعة وهو جذر المال الذي تريده، والمال تسعة وأربعون.

هذا الحل الذي يذكره الخوارزمي يمكن توضيحه بالرموز كما يلي:

$$س^٢ + ٢١ = ١٠ س$$

$$\therefore س = \frac{١٠}{٢} \pm \sqrt{\left(\frac{١٠}{٢}\right)^٢ - ٢١} = ٥ \pm ٢ .$$

فإذا أخذنا الإشارة (+) تكون النتيجة ٥ + ٢ = ٧.

وإذا أخذنا الإشارة (−) تكون النتيجة ٥ − ٢ = ٣.

اي أن س = ٧ أو ٣.

لقد أشرنا إلى الخوارزمي في الفترة المبكرة كمثال لعبقريته العلماء العرب في أول عصور العلم، ذلك أن الخوارزمي يُعد بحق مثالاً رائداً في الرياضيات وفي الجبر بصفة خاصة، فهو أول من أطلق مصطلح الجبر الذي أخذ عنه الأوروبيين الكلمة الإنجليزية Algebra ولقد ظل الخوارزمي موضع اهتمام الأوروبيين، بل واعتمدوا عليه في كثير من أبحاثهم ونظرياتهم، بحيث يمكن القول بأن «الخوارزمي وضع علم الجبر وعلم الحساب للناس أجمعين» وهذا ما جعل كاجوري يقول: «إن العقل ليدهش عندما يرى ما عمله العرب في الجبر».

ولكن العرب أيضاً عرفوا استخدام الرموز في الجبر ولم يقتصروا على الطريقة اللفظية التي وضعها الخوارزمي، وهذا ما تطلعنا عليه كتابات القصادي، كما يذكر صاحب الترجم، وفي هذا فقد سبقوا الغربيين. بل لقد

وصل العرب إلى ما هو أبعد من هذا حين حلوا معادلات الدرجة الثالثة، مما أدهش علماء الغرب، وهذا ما يتضح لنا من مؤلفات البتاني، وثابت بن قرة وغيرهم، وكذلك بحث العرب في نظرية ذات الحدين التي يمكن عن طريقها رفع مقدار جبري ذي حدين إلى قوة معلومة أسها عدد صحيح موجب. وفيما يتعلق بالجذور الصماء فقد قطع العرب شوطاً كبيراً في دراستها وفهمها، لقد كان الخوارزمي أيضاً أول من يستعمل كلمة «أصم» لتعني العدد الذي لا جذر له.

إذن يمكن أن نتبين من هذا الموجز البسيط للخوارزمي ومجهوداته، إن علماء المسلمين في بداية حركة الاهتمام بالعلوم في عصر المأمون قد قطعوا شوطاً كبيراً في دراسة الرياضيات وفهمها ووضع بعض أصول فروعها، وهناك العديد من الأبحاث والأعلام الذين لم نذكرهم في هذه الفترة.

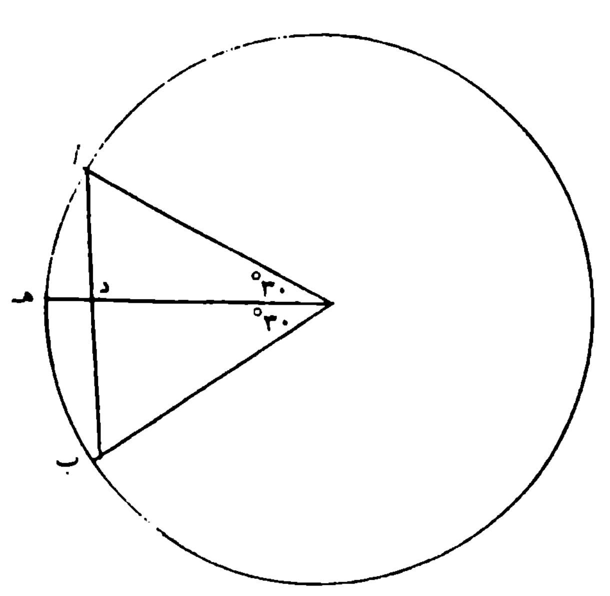
لكن حقيقة الأمر أن الأبحاث والدراسات الرياضية للمسلمين نضجت نضوجاً كبيراً فيما تلي ذلك من القرون خاصة في عصر البيروني ذلك العالم العربي الذي يذكر المؤرخون أنه عقلية لا نكاد نجد لها مثيلاً، فهو من أبرز علماء ومفكري الإسلام الذين ظهروا في الفترة من منتصف القرن الرابع الهجري إلى منتصف القرن الخامس الهجري.

عرف البيروني[١٧] إسهامات الإغريق والهنود في الرياضيات، وفهم أن لهم الفضل في الكثير من الإنجازات العلمية لكنه أوضح جوانب القصور والضعف في هذا الإنتاج العقلي من جانب آخر، يقول البيروني في فهمه لحساب المثلثات وارتباطه بالفلك ما نصه: «إن هذه الصناعة إذا أريد إخراجها إلى الفعل بمزاولة الحساب فيها، فالأعداد مفتقرة إلى معرفة أوتار الدائرة، فلذلك سمى أهلها كتبها العلمية زيجات.. أعني الوتر، وسموا أصناف الأوتار جيوباً، وإن كل رسم الوتر بالهندية جيباً، ونصفه جيبارد... ولكن الهند إذا لم يستعلموا غير أصناف الأوتار أوقعوا اسم الكل على النصف

تخفيفاً في اللفظ. «لذلك وجدنا البيروني يهتم بالمسائل المتعلقة بجيب الزوايا، وتقسم الزوايا واستخدام النسب المثلثية وإيجاد قيم لجيوب الزوايا المطلوبة.

١ ـ أما فيما يتعلق باستخراج الجيوب، نجد عظمة البيروني ودقته تظهر في قياسه لاطوال أوتار الأقواس الآتية: $\frac{١}{٣}$ ، $\frac{١}{٤}$ ، $\frac{١}{٥}$ ، $\frac{١}{٦}$ ، $\frac{١}{٧}$ ، $\frac{١}{٨}$ ، $\frac{١}{١٠}$ لمحيط الدائرة، نجده أيضاً يعبر عن هذه الأطوال بالصيغ الرياضية الآتية واضعاً في الاعتبارات أن نق هو نصف الدائرة:

٢ نق جا ٦٠، ٢ نق جا ٤٥، ٢ نق جا ٣٦، ٢ نق جا ٣، ٢ نق جا ٢٢,٥، ٢ نق جا ١٨. ويمكن أن نتبين صحة ما ذهب إليه البيروني من الشكل الآتي:



ففي المثلث أ ب م نجد أن الوتر أ ب وهو ضلع مسدس منتظم يقابله زاوية ٦٠°.

أ د = نق جا ٣٠°.

أ ب وهو ضلع المسدس = ٢ نق جا ٣٠°.

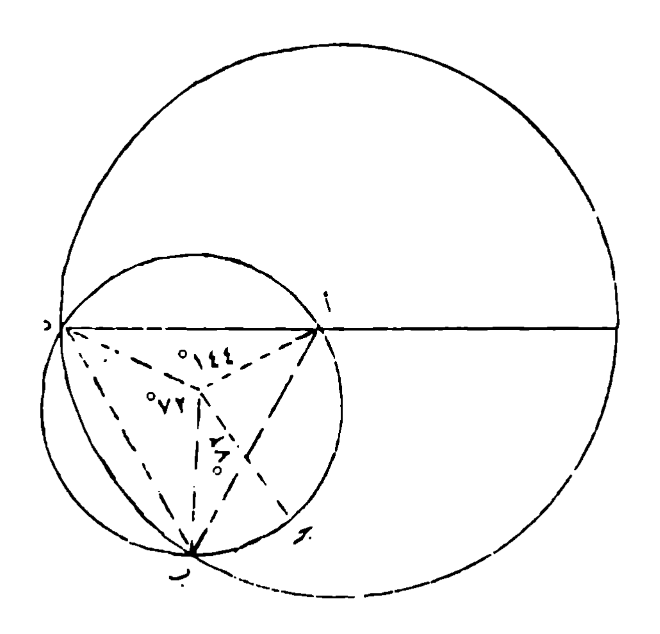
فإذا كانت نق = ١.

$$\text{جا } ٣٠ = \frac{\text{أ ب}}{٢}.$$

كذلك أمكن للبيروني أن يقسم الزاوية إلى ثلاثة أقسام متساوية.

٢ ـ استخدام النسب المثلثية. كان البيروني أول عالم رياضي في التاريخ يستعمل النسب المثلثية بالمعنى الذي نفهمه الآن في الرياضيات. لقد كان أول من اعتبر الوحدة قيمة للقطر، وبذا أصبحت الأطوال المطلقة للمقابل هي بعينها النسبة بينة وبين القطر. كذلك جعل نصف القطر = ١٢٠ دقيقة. يقول كارلو نللينو في: «علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى» أن العلماء العرب توصلوا في النصف الثاني من القرن الرابع إلى إثبات تناسب جيوب الأضلاع لجيوب الزوايا المقابلة لها في أي مثلث كروي، بل وضعوا هذه القاعدة أساساً للطريقة التي سموها (الشكل المغنى) في حل المثلثات الكروية. كذلك يذكر نصير الدين الطوسي: «أن أصل دعاوى الشكل المغنى أن نسب جيوب أضلاع المثلث الحادثة من تقاطع القسي العظام في سطح الكرة كنسب الزوايا المؤترة بها، وقد جرت العادة ببيان هذه الدعوى أولاً في المثلث القائم الزاوية وقد ذهبوا في إقامة البرهان عليها مذاهب جمعها الأستاذ أبو الريحان البيروني في كتاب له سماه «مقاليد علم هيئات ما يحدث في بسيط الكرة» وغيره... وإن الغالب على ظن أبي الريحان أنه السابق إلى الظفر باستعمال هذا القانون في جميع المواضع.

أما في مجال الهندسة فنجد البيروني يعالج الأشكال الهندسية المنتظمة، ويوجد أطوال.. الأضلاع عن طريق حل معادلات الدرجة الثانية والثالثة، وهو ما يتضح لنا من الشكل الآتي.



لقد افترض البيروني في هذا الشكل أن دب ضلعاً لمعشر منتظم في الدائرة الكبيرة التي قطرها ٧ د، في الوقت نفسه هو ضلع المخمس المنتظم في الدائرة الصغيرة لأن الزاوية د أ ب مركزية في الحالة الأولى، ومحيطية في الحالة الثانية.

ثم وصل القوس د ب جـ = القوس أ د ووصل ب جـ.

∴ أ د = أ ب = نق.

القوس د ب = القوس ب جـ (لأن كلا منهما يقابل زاوية ٧٢°).

، ∵ أ ب خط منكسر داخل الدائرة

د منتصف القوس أ د ب جـ = $\overline{\text{أ د}}^{٢}$ - $\overline{\text{د ب}}^{٢}$ + أ ب. ب جـ

$\overline{\text{أ د}}^{٢}$ = $\overline{\text{د ب}}^{٢}$ + أ د. د جـ.

$\overline{\text{ب د}}^{٢}$ + د ب × نق - نق^{٢} = صفر.

وهذه المعادلة الأخيرة هي معادلة من الدرجة الثانية بحلها ينتج أن:

$$\frac{\sqrt{5 \text{ نق}^2} + \text{نق}}{2}$$

وفكرة طول ضلع المعشر المنتظم يعبر عنها البيروني كما يلي: «وحسابه أن يزاد على مضروب نصف القطر في نفسه ربعة، وينقص ربع القطر من جذر المبلغ فيبقى وتر العشر».

∴ د ب = ٢ نق جا ١٨°............(٢).

$$\therefore \frac{\sqrt{5 \text{ نق}^2} + \text{نق}}{2} = \text{٢ نق جا ١٨}.$$

من (١)، (٢)

$$\therefore \text{جا ١٨°} = \frac{-1 + \sqrt{5}}{4}$$

وهنا يمكن إيجاد مقدار الجيب بأي عدد من الأرقام العشرية.

* * *

أنه إذا كنا قد أشرنا إلى الخوارزمي والبيروني في الرياضيات، فإن مآثرهم عظيمة في تقدم العلوم الرياضية بصفة خاصة، لأنهم أول من أدخل النظام العشري في الأعداد الحسابية، ذلك أن اليونانيين كانوا يستعملون في العدد الحروف الأبجدية للعد من ١ حتى ٩٩٩ ثم يستعملون الشرطة والشولة والنقطة للعدد فيما بعد ذلك حتى الآلاف. كما كان الرومان يستعملون الأحرف السبعة الآتية. ثم بعد ذلك اختار الهنود نظام العد العشري حيث تتوقف فيه قيمة العدد على موضعه. فالعدد ٥ على يمين الواحد غيره على شماله. كما كانت لدى الهنود أشكال عديدة للأرقام، فاختصرها العرب وهذبوها وكونوا منها مجموعتين من الأرقام تعرف إحداهما باسم الأرقام

الهندية، أما الأخرى فتعرف باسم الأرقام الغبارية. ويرى بعض العلماء ومن بينهم البيروني، إن السلسلة الغبارية مرتبة على أساس عدد الزوايا. وسبب تسميتها بالأرقام الغبارية هو أن أهل الهند - كما يقول البيروني - كانوا يأخذون غباراً لطيفاً وينثرونه على لوح من خشب أو غيره، ويرسمون عليه الأرقام التي يحتاجون إليها في عملياتهم الحسابية ومعاملاتهم الاقتصادية والتجارية.

لقد انتقل كل هذا التراث إلى الغرب وعن طريقه عرفت أوروبا اللوغاريتمات، وكيفية استخدام الصفر.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد فقد عكف عدد كبير من علماء المسلمين على دراسة كتاب الأصول لأقليدس، وألفوا كتباً تفوقه في المستوى وابتدعوا المسائل والتمارين التي لم يعرفها القدماء، وابتدعوا حلولاً لبعض المسائل تختلف عن تلك الحلول التي وضعها القدماء. بل لقد تنبه العرب وابن الهيثم بالذات - إلى تطبيق الهندسة في الضوء، واستعانوا بهذا التطبيق في تعيين نقطة الانعكاس في المرايا الكرية والإسطوانية والمخروطية المحدبة والمقعرة ويكفي أن نتبين مدى إسهام علماء المسلمين في ميدان الجبر من خلال كتاب الجبر والمقابلة للخوارزمي الذي نقدم بعض نصوصه لتبيين مدى الإنجاز الرائع الذي تحقق في هذا العلم بناء على أحكام الشريعة الإسلامية.

الهوامش

(١) كارلو نلينو، علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، هامش ص ٢٣.
(٢) راجع قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، ص ٧٠.
(٣) كارلو نلينو، علم الفلك: تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، ص ١٤٢ ـ ص ١٤٣.
(٤) قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، ص ٦٥.
(٥) عبد الحليم منتصر، في العلوم الطبيعية، ص ٢٢٥.
(٦) شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، القسم الثالث، الترجمة العربية، ص ١٨٨.
(٧) حيدر بامات، إسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية، ترجمة د. ماهر عبد القادر، راجع النص.
(٨) شاخت وبوزورث، تراث الإسلام، القسم الثالث، ص ١٩٠ ـ ص ١٩١.
(٩) قدري حافظ طوقان، العلوم عند العرب، ص ٦٩.
(١٠) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ص ٤٨٣.
(١١) المرجع السابق.
(١٢) قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي، ص ١٢٤، ص ١٢٦.
(١٣) سيديو، خلاصة تاريخ العرب، ص ٢١٣، وأيضاً: حيدر بامات المرجع السابق، ص ١٠٠.
(١٤) جوستاف لوبون، حضارة العرب، ص ٤٨٤، وأيضاً حيدر بامات، المرجع السابق، ص ١٠.
(١٥) قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي، ص ١١٦، ص ١١٧.
(١٦) حيدر بامات، المرجع السابق، ص ١٠٢، ص ١٠٣.
(١٧) راجع ما كتبناه عن البيروني من:
علي أحمد الشحات، أبو الريحان البيروني، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨، الفصل الرابع ص ١٢١ ـ ص ١٢٩.

الفصل السادس عشر

البيمارستانات في العالم الاسلامي

البيمارستانات في العالم الاسلامي

إن من يتعلم الطب ويدرسه ويمارسه كمهنة لابد له من العمل في المستشفيات حتى يتدرب ويتمرس على مهنة الطب ، ويستطيع أن يكتسب الخبرة من الحالات التي يقابلها تحت إشراف أساتذة علماء ، يقول جروينباوم عن ضرورة زيارة طلاب الطب للمستشفيات : « أنه ينبغي له (أي طالب الطب) على الدوام أن يزور البيمارستانات ودور العلاج ، وأنه يوجه انتباهاً لا يفتر إلى أحوال من فيها وظروفهم ، وهو في صحبة أعظم أساتذة الطب ذكاء ، وأن يكثر من الاستفسار عن حالة المرض والأعراض الظاهرة عليهم ذاكراً ما قرأه عن تلك التغيرات ، وعما تدل عليه من خير أو شر . فإن هو عقل ذلك بلغ رتبة عالية في هذه الصناعة»[1] . فكأن التعليم الطبي وقتئذٍ كانت له أسس وأصول، وكان يمارس في البيمارستانات . وحتى نقف على أصول عملية التعليم الطبي التي سادت في ربوع العالم الإسلامي ، نبحث أولاً البيمارستانات في أصلها ونشأتها ، لنعرف أهميتها بالنسبة لتعليم الطب بصفة عامة .

يقول ابن أبي اصيبعة في تتبع تاريخي لأصل الكلمة « فأما معالجة أبقراط ومداواته للأمراض فإنه أبداً كانت له العناية البالغة في نفع المرضى وفي مداواتهم، ويقال إنه أول من جدد البيمارستان واخترعه وأوجده ، وذلك أنه عمل بالقرب من داره في موضع من بستان كان له ، موضعاً مفرداً للمرضى وجعل فيه خدماً يقومون بمداواتهم ، وسماه

أخسندوكين ، أي مجمع المرضى . وكذلك أيضاً تقع لفظة البيمارستان وهو فارسي . وذلك أن « البيمار » بالفارسي هو المرض ، و« ستان » هو الموضع ، أي موضع المرض »(٢) . هذا هو النص الذي عثرنا عليه في « عيون الأنباء » لابن أبي أصيبعة حول النشأة التاريخية للبيمارستان .

لكن ماكس مايرهوف (٣) يذكر في حركة تأريخه للطب العربي في مواضع شتى من كتاباته أن أول مستشفى أنشىء في العالم الإسلامي هو ذلك الذي تم تأسيسه في بغداد بأمر هارون الرشيد ، ثم توالت بعد ذلك إقامة المستشفيات في كل مكان . فهل يمثل رأي مايرهوف هذا الحقيقة على الاطلاق ، أم أن هذا الرأي فيه بعض مغالطات واضحة لابد من التوقف للتعرف على مواضعها، ومعرفة ما يجمع عليه المؤرخون حول هذه النقطة بالذات .

كان ابن قتيبة الدينوري مهتماً في كتابه « الإمامة والسياسة » (٤) بالقاء الضوء على بعض المسائل الهامة التي تخص تاريخ الإسلام. فذكر أن أول بيمارستان أنشىء لجيش المسلمين هو ما جاء عن عبد الله بن الزبير عندما حوصر في مكة من أنه ضرب فسطاطاً في ناحية من المسجد ، فإذا جرح أحد من الصحابة أدخله إلى الفسطاط ليعالج ويعتنى به أشد الأعتناء ، ويسهر على راحته من هم أكفاء في هذا العمل . وبهذا نشأ أول نوع من أنواع البيمارستانات في الإسلام ، وهو البيمارستان العربي .

كذلك وجدنا أن أدلة أخرى لدى « ابن الأثير » في الكامل (٥) والمقريزي في الخطط المقريزية (٦) تفيد أن الوليد بن عبد الملك كان أول من أسس بيمارستاناً بالمعنى الصحيح في الإسلام عام ٨٨ هـ. ويبدو أن « نوشيراوي » (٧) في كتابه الحديث عن «البيمارستانات» الإسلامية في العصور الوسطى ». أخذ بهذه النظرة ، وذكر أن أول

بيمارستان بنى في الإسلام كان في دمشق ، ومؤسسة الوليد بن عبد الملك (٧٠٥ ـ ٧١٥ ميلادي)، وتاريخ انشائه ٨٦ هجرية (٧٠٦ ـ ٧٠٧ ميلادية) وكان الهدف من إنشائه معالجة المرضى والعناية بالمصابين بأمراض مزمنة كالجذام والعمى . . . الخ ، وكان المصابون بالجذام يحبسون وتجري عليهم الأرزاق والمعالجة مجاناً ، وكان في البيمارستان أكثر من طبيب . ومن الواضح أن نوشيراوي يأخذ بما جاء في الكامل لابن الأثير حول هذه النقطة بالذات . وهناك آخر له أهميته واعتباره في هذا الصدد ، إذ إن أحمد بك عيسى [٨] كان أول من كتب بوضوح حول نشأة البيمارستانات وتاريخها في الإسلام ، وقد ذكر أن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم أول من أمر بالبيمارستان الحربي المتنقل . ومن الطبيعي أن يكون لهذا الرأي الأخير أهميته واعتباره، فقد خاض المسلمون غزوات كثيرة ، كان فيها الكر والفر ، ومع هذا وذاك كان يجرح أو يقتل رجل هنا أو هناك ، ومن الطبيعي أن يكون هناك من يسهر على علاج وأمر هؤلاء في مكان ما ، حتى تتوفر للمقاتلين الرعاية الكاملة .

ويبدو أن هذا الرأي الأخير يتفق مع ما ورد عند ابن قتيبة الدينوري .

نظام البيمارستانات

إن من يهتم بإنشاء مؤسسة مهما كانت لابد وأن يضع لها نظاماً إدارياً وفنياً تسير وفقاً له ، وبطبيعة الحال لم يغب عن بال الأطباء في العالم الإسلامي أن يتبعوا نظاماً دقيقاً داخل المستشفيات ، بحيث يقوم على تدرج أكاديمي يحقق فائدتين معاً : الأولى فائدة المرضى بأن يتم التعامل معهم وعلاجهم وفق أحدث أصول وقواعد العلاج الطبي

المعمول بها . والثانية أن يتم حصول الفائدة لتعلم الطب، أو الطبيب الحديث الذي تناط به المهنة ، وتكون من مهمته علاج المرضى بصورة ناجحة . ولهذا فإن البيمارستانات في العالم الإسلامي اتبعت فيها كل الأصول الفنية التي تحقق هذين الغرضين معاً .

ولقد ذكر ابن جبير[٩] ما شاهده في المستشفيات من تقسيم للعمل ، كما ذكر أحمد بك عيسى[١٠] في كتابه عن « البيمارستانات في الإسلام » ، وأمين أسعد خيرالله[١١] في مؤلفه عن « الطب العربي » ، وكذلك « نوشيراوي »[١٢] في كتابه عن « البيمارستانات الإسلامية في العصور الوسطى » التنظيم الإداري والفني والتعليمي أيضاً الذي نجده في مستشفيات ، أو بيمارستانات ذلك العصر .

أما عن الاختبار الفني للبيمارستانات ، فكثيراً ما كان يختار له أفضل المواقع وأحسنها من حيث الشروط الصحية ، فكانوا يفضلون بناء البيمارستانات على الروابي أو بجوار الأنهار . فهذا هو البيمارستان العضدي الذي بناه عضد الدولة بن بويه[١٣] في بغداد على دجلة ، يدخله ماء النهر حيث يتخلل فناءه وقاعاته ويعود مرة أخرى ليصب في دجلة .

وأما عن تنظيم البيمارستان فكان من الطبيعي أن يفطن الأطباء إلى ضرورة الفصل بين الرجال والنساء ، فوضعوا في اعتبارهم في معظم الحالات أن يشتمل البيمارستان على قسمين : أحدهما للرجال والآخر للنساء . وكل قسم يعتبر بيمارستاناً قائماً بذاته ، إذ كان القسم يحتوي على قاعات واسعة للمرضى .

وأما عن التنظيم الإداري للبيمارستان ، فكان في كل قسم من الأقسام قاعات للأمراض بحسب أصنافها ، وكان لكل قاعة طبيب أو

أكثر ، ويرأس الأطباء في هذا القسم رئيس للأطباء . وأما عن القاعات فقد خصصت قاعة للأمراض الداخلية ، وأخرى للمجبرين ، وقاعة للكحالين ، وقاعة للولادة ، وكذلك لكل أصناف الأمراض الأخرى بما فيها الأمراض المعدية (١٤).

هذا ونجد أن ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء»(١٥)، قد وصف قاعات الأمراض الداخلية التي كثيراً ما كان بها القسم للمحمومين أي المصابين بالحمى ، وآخر للمحرورين الذين بهم المرض المسمى مانيا ، أو ما يعرف باسم الجنون السبعي . وكانت أقسام البيمارستان مجهزة بكل الأدوات والآلات اللازمة للطبيب .

ويروى ابن أبي اصيبعة(١٦) كيف أن عضد الدولة لما أراد بناء البيمارستان العضدي على طرف الجسر الغربي من الجانب الغربي من بغداد ، وفد إليه مائة طبيب أجرى لهم امتحانا ، واختير من بينهم أربعة وعشرين طبيباً ليعملوا في البيمارستان .

ورئيس الأطباء جميعاً في المستشفى يسمى الساعور . ويلاحظ أن الجهاز الإداري والطبي في المستشفى كان يقوم على استخدام الغلمان الذين يعملون كموظفين أو مساعدين صحيين ، أو مضمدين ، ومنهم أيضاً من يعمل بمهنة نظافة البيمارستان والسهر على راحة المرضى وقت الحاجة .

والبيمارستان من حيث هذا الترتيب أو النظام كان يؤدي وظيفته الطبية من حيث التشخيص ، وتحديد المرض ، ووصف العلاج ، لكن الذين أسسوا نظام البيمارستانات في العالم الإسلامي فطنوا إلى ضرورة أن تلحق صيدلية بالبيمارستان لصرف الدواء ، الذي كان يتعين صرفه للمريض بموجب وصفة طبية من الطبيب المعالج . ويطلق على الصيدلية اسم الشرابخانة(١٧).

وكما هو حادث الآن فإنه يتم التفتيش على البيمارستان ، وهذا الأمر يهتم به صاحب الحسبة الذي يخوله الوزير أو الخليفة الحق في دخول المستشفى ، والوقوف على حالة المرضى ومدى الاهتمام بهم ، وما يقدم لهم من طعام ، وهل يقوم الغلمان على راحتهم، أم يقصرون ؟ وهل يؤدي الطبيب واجبه الطبي تماماً أم يقصر دون ذلك ؟ وكذلك الصيدلي . وهذا النظام كان يكفل للبيمارستان البقاء والاستمرار بصورة جادة يعمل فنياً وعلمياً وإدارياً بكفاءة عالية .

والجدير بالذكر أنه كان لكل مريض بطاقة يدون بها الطبيب ملاحظاته عند معالجته للمريض ، كما كان لدى الطبيب سجل خاص يدون به الملاحظات عن الأمراض التي كان يعالجها . وكان الطبيب يضع تجاربه واختباراته بناء على هذه الملاحظات . وإذا ما استشكل أمر من الأمور على أحد الأطباء وقت تشخيصه إياه ، كان يلجأ لرئيس القسم الذي يعمل فيه ، أو رئيس الأطباء ، أو في كثير من الاحيان كان الأطباء يجتمعون ويتشاورون في أمر مريض . ولا شك أن هذا الحوار والتشاور يعتبر مؤتمراً علمياً مصغراً بين الأطباء ، وهو معمول به الآن .

ولنا أيضاً أن نلاحظ أن ما كتبه مؤرخو الطب العربي قد أفرد صفحات طويلة ، وسطور أطول عن الشخصيات الطبية التي كان يدور حولها الحوار والنقاش لمناقشة نظام العمل في المستشفى ، أو « البيمارستان » ، بين الأطباء . لقد كانت هناك نوبات ، أو ما يسمى نوبتجيات بين الأطباء ، منهم من يعمل ليلاً أو نهاراً ، أو من يعمل فترة من الوقت نهاراً وفترة أخرى ليلاً ، بحيث يسهرون على راحة المرضى ، وفي نفس الوقت يتحقق لهم قسط من الراحة يمكنهم من متابعة سير العمل بالبيمارستان وتفقد نظام العلاج والرعاية الطبية للمرضى .

وقد ذكر المقريزي في خططه (١٨) أن المرضى كانت تقيد أسماؤهم

عند دخولهم البيمارستان، وتنزع عنهم ثيابهم ، وتؤخذ نقودهم وتودع مانة عند أمين البيمارستان ، ويتسلمون ثياباً نظيفة بدل التي خلعت عنهم ، ويتناولون الأدوية والأغذية بإشراف الأطباء مجاناً حتى يبرأ المريض .

أما ابن الأخوة فقد وصف لنا في كتاب الحسبة دخول المريض إلى العيادة الخارجية للطبيب إذ يقول في نص هام له « وينبغي إذا دخل الطبيب على المريض سأله عن سبب مرضه ، وعن ما يجد من الألم ، ثم يرتب له قانوناً من الأشربة وغيره من العقاقير ، ثم يكتب نسخة لأولياء المريض بشهادة من حضر معه عند المريض . وإذا كان من الغد حضر ونظر إلى دائه ، ونظر إلى قارورته وسأل المريض : هي تناقص به المريض أم لا ؟ ثم يرتب له ما ينبغي على حسب مقتضى الحال . ويكتب له نسخة ويسلمها لأهله ، وفي اليوم الثالث كذلك ، وفي اليوم الرابع كذلك ، وهكذا إلى أن يبرأ المريض أو يموت . فإن برىء من مرضه أخذ الطبيب أجرته وكرامته ، وإن مات حضر أولياؤه عند الحكيم المشهود ، وعرضوا عليه النسخ التي كتبها لهم الطبيب ، فإن رآها على مقتضى الحكمة وصناعة الطب من غير تفريط ولا تقصير من الطبيب ، قال : هذا قضي بفروغ أجله ، وإن رأى الأمر بخلاف ذلك ، قال لهم : خذوا دية صاحبكم من الطبيب ، فإنه هو الذي قتله بسوء صناعته وتفريطه ، فكانوا يحتاطون على هذه الصورة الشريفة إلى هذا الحد حتى لا يتعاطى الطب من ليس من أهله »(١٩).

اختلاف البيمارستانات باختلاف أغراضها .

فطن المسلمون في فجر الدولة الإسلامية إلى الصور المختلفة ، والأغراض المتعددة التي ينبغي أن تكون عليها البيمارستانات . ومن

الطبيعي أن ينظر إلى هذه النقطة بصورة جادة ودقيقة ، نظراً لما تمثله من أهمية بالنسبة للمريض والطبيب ، ودرجة الرعاية المطلوبة للمريض. والذي لا شك فيه أن البيمارستان الذي ينشأ ليخدم المقاتلين في ميدان الحرب أثناء كرهم وفرهم ، لابد وأنه يختلف عن ذلك الذي يخصص لمرضى عقليين ، لا يكرون ولا يفرون ، بل قد يكر ويفر الأطباء من أمامهم وهذا وذلك يختلف عن ذلك الذي يخصص لقافلة تجارية ، أو بعثة حج إلى بيت الله ، وهكذا .

إن كل نوع من أنواع المرض قد يستلزم تخصيص بيمارستان بعينه لفئة المرضى دون غيرهم وهذا على الأقل ما يمكن أن نلمسه في تخصيص بيمارستانات للمجذومين أو المجانين

بيمارستان الأمراض العقلية

أدرك المسلمون أهمية رعاية المرضى العقليين ، فكثيراً ما ألحقوا بالبيمارستانات الكبيرة مواضع مخصصة ومعزولة بقضبان حديدية خصصوها لمرضى الأمراض العقلية[٢٠] ، حتى لا يتسنى لهؤلاء أن يعتدوا على الأسوياء من المرضى .

وكان الأطباء المسلمون يعلمون أن الأمراض النفسية والعقلية تتطلب نوعاً معيناً من الرعاية ، وتتطلب أيضاً أن يفطن الطبيب إلى بواعث المرض الذي يعاني منه المريض .

والجدير بالذكر أن ابن أبي أصيبعة[٢١].روى لنا في كتابه « عيون الأنباء » بعض الحالات من هذا النوع ، وكيف أن الطبيب الحاذق وحيد الزمان استطاع معالجتها . كان أحد المرضى يعتقد أن على رأسه دنا وأنه لا يفارقه أبداً ، وكان يخشى أن يكسر الدن أثناء مشيه ، فكان يسير برفق حتى لا يكسره. وقد حاول بعض الأطباء علاجه مما به ، فلم يفلحوا ،

وانتهى أمر علاجه إلى وحيد الزمان الذي أدرك أن الرجل يعاني من الوهم . فقال لأهله : إذا كنت في الدار فأتوني به ، ثم ان أوحد الزمان أمر أحد غلمانه بأن ذلك المريض إذا دخل عليه وشرع في الكلام معه ، وأشار إلى الغلام بعلامة بينهما ، أن يسارع بعصا كبيرة فيضرب بها فوق رأس المريض كأنه يريد كسر الدن الذي يزعم أنه على رأسه . وفي نفس الوقت أوصى غلاماً آخر ، وكان قد أعد معه دنا في أعلى السطح ، أنه متى رأى ذلك الغلام قد ضرب فوق رأس صاحب الماليخوليا أن يرمي الدن عنه بسرعة إلى الأرض . ولما كان أوحد الزمان في داره وأتاه المريض ، شرع في الكلام معه ، وحادثه ، وأنكر عليه حمله للدن، وأشار إلى الغلام الذي عنده ، بدون علم المريض ، فأقبل إليه وقال: والله لابد لي أن أكسر هذا الدن وأريحك منه، ثم أدار تلك الخشبة التي معه وضرب بها فوق رأسه بنحو ذراع ، وعند ذلك رمى الغلام الآخر الدن من أعلى السطح ، فكانت له رجة عظيمة وتكسر قطعاً كثيرة ، فلما عاين المريض ما فعل به ، ورأى الدن المنكسر تأوه لكسره إياه ، ولم يشك أنه هو الذي كان على رأسه ، بزعمه ، وأثر فيه الوهم أثراً برئ به من علته .

بيمارستان المجذومين

خصص هذا النوع من البيمارستان للمصابين بالجذام ، وقد أشرنا في بداية حديثنا عن إنشاء البيمارستانات إلى ما ذكر « نوشيراوي » من أن الوليد بن عبد الملك كان أول من اهتم بإنشاء هذا النوع من البيمارستان .

وكما يروى ابن القفطي (٢٢) ، فإن يوحنا بن ماسويه كان أول من كتب كتاباً عن « الجذام ».

ومبعث الاهتمام بهذا النوع من المرض ، يأتي من فكرة المسلمين عن عزل أصحاب الأمراض المعدية عن بقية المجتمع ، وهذا ما نجده في تصرف أطباء عصرنا هذا حيال الأمراض من هذا النوع .

بيمارستان السبيل

لقد عرف العرب هذا النوع من البيمارستان ، وأدركوا أهميته تماماً ، ذلك أن بعثات الحج إلى الأراضي المقدسة ، أو ركب التجارة عبر المسافات الشاسعة كانت تستلزم رعاية لكل الخارجين ، فقد يتطلب الأمر علاج المصاب ، أو انقاذ امرىء يطلب النجدة ، ولهذا وجدناهم يزودون القوافل ببعثات طبية يعمل فيها أطباء وغلمان يساعدونهم. وربما حفظ لنا ابن القفطي نصاً هاماً وهو بصدد الحديث عن الحكم بن أبي الحكم الدمشقي إذ يقول : « هذا طبيب كان في صدر الدولة العباسية وكان من المعمرين وأبوه أبو الحكم كان طبيباً في صدر الإسلام وسيره معاوية بن أبي سفيان مع ولده يزيد طبيباً إلى مكة عندما سير يزيد أميراً على الحج في أيامه . قال الحكم هذا خرج أبي مع يزيد بن معاوية إلى مكة طبيباً وخرجت أنا مع عبد الصمد بن علي بن عبدالله ابن العباس طبيباً إلى مكة »(٢٣).

ومما لا شك فيه أن نص ابن القفطي الذي أشرنا إليه توا حفظ لنا أقدم فكرة قدمت حول هذا النوع من البيمارستانات . وقد أشار ابن كثير(٢٤) في البداية والنهاية إلى أن بيمارستانات السبيل كان يتولى أمرها مدير عاقل يعرف لمن يعطي العلاج : كما كان ينفق عليها الأثرياء الذين لهم القدرة على تزويد القوافل ببعثة طبية .

بيمارستان السجن :

كانت عناية المسلمون بالمحبوسين ، من الناحية الطبية ، مثل

عنايتهم بالموجودين خارج أسوار الحبس ، ويدل على هذا رسالة الوزير عيسى بن علي الجراح[٢٥]، وزير المقتدر ، إلى سنان بن ثابت الطبيب النطاسي الذي نبغ في الطب العربي ، وأسلم على يد القاهر . فبعد أن تفقد عيسى بن علي السجون ، وجد ضرورة معالجة المرضى ، وحفظ آدميتهم عليهم ، فبعث برسالته المشهورة إلى سنان يقول فيها : «فكرت مد الله في عمرك، في أمر من في الحبوس، وأنهم لا يخلون، مع كثرة عددهم وجفاء أماكنهم ، أن تنالهم الأمراض ، وهم معوقون من التصرف في منافعهم ، ولقاء من يشاورونه من الأطباء في أمراضهم . فينبغي أكرمك الله أن تفرد لهم أطباء يدخلون إليهم في كل يوم ، ويحملون معهم الأدوية والأشربة وما يحتاجون إليه من المزورات وتقدم إليهم بأن يدخلوا سائر الحبوس ، ويعالجوا من فيها من المرضى ، ويريحوا عللهم فيما يصفونه لهم إن شاء الله تعالى ، ففعل سنان ذلك» .

وكما يذكر لنا ابن القفطي فقد «أشار سنان بن ثابت هذا على المقتدر بأن يتخذ بيمارستان ينسب إليه فأمره باتخاذه له في باب الشام وسماه البيمارستان المقتدري وأنفق عليه من مالهفي كل شهر مائتي دينار»[٢٦]. كان هذا في سنة ٣٠٦ هجرية ، وعين سنان بن ثابت رئيساً على الأطباء . ولما بلغ المقتدر أن أحد الأطباء في عهده أخطأ فتسبب في موت رجل ، أصدر أمراً إلى سنان بامتحان الأطباء ، فأجرى لهم امتحاناً في بغداد وزاد عددهم على ثمانمائة طبيب[٢٧].

وكان لسنان بن ثابت الفضل في تدعيم بيمارستان السيدة ، يقول ابن القفطي «وفي أول محرم سنة ست وثلثمائة فتح سنان بن ثابت بيمارستان السيدة الذي اتخذه لها بسوق يحيى وجلس فيه ، ورتب المتطببين به ، وكانت النفقة عليه في كل شهر ست مائة دينار على يدي

يوسف بن يحيى المنجم لأن سناناً لم يدخل يده في شيء من نفقات البيمارستان»[٢٨] .

البيمارستان المتنقل :

كان هذا النوع من البيمارستان يجوب القرى والأصقاع والحضر ، حرصاً على صحة الناس الذين يقطنون بعيداً عن حاضرة الدولة ، وحتى تصل خدمات الدولة لكل محتاج في أي مكان . فقد أمر علي بن عيسى الجراح وزير المقتدر ، طبيب الدولة الأول سنان بن ثابت ، في رسالة خطية ، أن ينفذ الأطباء إلى أطراف الدولة ، يقول له في رسالة : «فكرت فيمن بالسواد من أهله ، وأنه لا يخلو من أن يكون فيه مرضى لا يشرف متطبب عليهم لخلو السواد من الأطباء ، فتقدم مد الله في عمرك بإنفاذ متطببين وخزانة من الأدوية والأشربة ، يطوفون في السواد ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إلى مقامهم ، ويعالجون من فيه ، ثم ينقلون إلى غيره»[٢٩] . وقد نفذ سنان أمر علي بن عيسى ، لكنه انتهى إلى بلده الغالب على أهلها أنهم يهود ، فهل يعالجهم ويجيب طلباتهم ، أم ينصرف دونهم ؟ لقد استشكل عليه الأمر ، فكتب للوزير علي بن عيسى يخبره بالأمر ، وأنه لا يعرف كيف يتصرف بشأنهم ، ولكن نوه في رسالته بأن الرسم في بيمارستان الحضرة قد جرى للملى والذمي ، فكتب له الوزير قائلاً : «فهمت ما كتبت به أكرمك الله ، وليس بيننا خلاف في أن معالجة أهل الذمة والبهائم صواب ، ولكن الذي يجب تقديمه والعمل به معالجة الناس قبل البهائم ، والمسلمين قبل أهل الذمة ، فإذا فضل عن المسلمين ما لا يحتاجون إليه صرف في الطبقة التي بعدهم ، فأعمل أكرمك الله على ذلك ، واكتب إلى أصحابك به ، ووصى بالتنقل في القرى والمواضع التي فيها الأوباء الكثيرة والأمراض الفاشية ، وإن لم يجدوا بذرقة توقفوا عن المسير حتى يصح لهم

الطريق ، ويصلح السبيل ، فإنهم إذا فعلوا هذا وفقوا إن شاء الله تعالى»[٣٠].

لقد كان الاهتمام بالبيمارستانات من واجبات الدولة أولاً ، ولم يغب عن بال كبار الأطباء أن يرسوا قواعد للعمل ولتعليم الطلاب الذين قدموا لتعلم الطب من كل مكان ، ولهذا السبب فقد «نشأت مدارس للطب في العالم الإسلامي ، كان فيها التدريس على منهجين : منهج نظري في المدارس الطبية ومنهج عملي للتدريب والتمرين يجتمع فيه الطلاب حول رئيس الأطباء فيرون كيف يفحص المرضى وما يصف لهم من العلاج . وإذا جاز الطلاب مدة الدراسة تقدموا للامتحان ثم أقسموا اليمين ونالوا الشهادة . ثم إذا هم بدأوا ممارسة التطبيب كانوا دائماً تحت رقابة الدولة»[٣١] ، وهذا يعني بطبيعة الحال أن البيمارستانات كانت معاهد لتعليم الطب وإتمام دراسة الأطباء المبتدئين[٣٢] ومن الناحية العملية كان الأساتذة يقومون بوصف العلاج للمرضى ، والكشف عليهم في وجود التلاميذ الذين يتلقون العلم عليهم ، ويكتبون تعليماتهم ، ويقوم المتدرب في الطب بتنفيذ تلك التعليمات بصورة منظمة ومتابعة المرضى ، وبهذه الصورة يكتسبون الخبرة العملية الواجبة على دارس الطب[٣٣] .

الهوامش

(١) جرونباوم ، حضارة الإسلام ، ص ٤٢٤ .
(٢) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص ٤٥ .
(٣) ماكس مايرهوف ، العلم والطب . ص ٤٦٥ .
(٤) ابن قتيبة الدينوري ، الإمامة والسياسة ، ج ٢ ، ص ١٢ .
(٥) ابن الأثير ، الكامل ، ج ٤ ، ص ٢١٩ .
(٦) المقريزي ،المواعظ والاعتبار، ج ٢ ، ص ٤٠٥ .
(٧) نوشيراوي ، البيمارستانات الإسلامية، ص ٢٠٢ .
(٨) أحمد عيسى ، البيمارستانات في الإسلام، ص ٩ .
(٩) ابن جبير ، رحلة ابن جبير ، ص ١٨٦ .
(١٠) أحمد عيسى ، المرجع السابق ، ص ٢٠- ص ٤٠ .
(١١) أمين أسعد خيرالله ، الطب العربي ، ص ٦٣ - ٦٨ .
(١٢) نوشيراوي ، المرجع السابق، ص ٢٠١ .
(١٣) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ص ٤١٥ .
(١٤) ابن أبي أصيبعة ، المرجع السابق ، ص ٧٣٢ .
(١٥) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء ، ص ٧٣٢ ، ص ٧٣٣ .
(١٦) المرجع السابق ، ص ١٤٦ .
(١٧) المرجع السابق ، ص ٤١٥ .
(١٨) المقريزي ، المرجع السابق ، ج ٢ ص ٤٠٥ .
(١٩) ابن الأخوة ، معالم القربى في طلب الحسبة ، ص ١٦٧ .
(٢٠) نوشيراوي ، المرجع السابق ، ص ٢٠٢ .
(٢١) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء، ص ٣٧٩ .
(٢٢) ابن القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص ٢٤٩ .
(٢٣) ابن القفطي، المرجع السابق، ص ١٢٣ .
(٢٤) ابن كثير ، البداية والنهاية ، ج ١٢ ، ص ١٨٨ .
(٢٥) ابن القفطي، المرجع السابق، ص ١٣٢ .

(٢٦) ابن القفطي ، المرجع السابق ص ١٣٣ .

(٢٧) المرجع السابق ، ص ١٣٠ .

(٢٨) المرجع السابق ، ص ١٣٣ .

(٢٩) ابن القفطي ، المرجع السابق ، ص ١٣٢ .

(٣٠) المرجع السابق ، ص ١٣٢ ـ ص ١٣٣ .

(٣١) عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، ص ٢٧٦ .

(٣٢) عبد الرحمن مرحبا ، الموجز في تاريخ العلوم ، ص ٩٣ .

(٣٣) جرجيس فتح الله ، ملحق عن ادارة المستشفيات والمراقبة الصحية في المجتمع الإسلامي ، ذيل به المترجم مقاله ماكس مايرهوف في كتابه « تراث الإسلام » ص ٥١٢ .

الفصل التاسع عشر

إسهامات المسلمين في الفلسفة والآداب

الفلسفة

هناك الكثير مما لا يتسع له المجال إن أردنا أن نتتبع خطوة بعد خطوة تقدم الفكر الإسلامي في مجال الفلسفة، ونحن هنا سنتناول الخطوط العريضة من أعمال المفكرين المسلمين فيما يختص بتأثيرها على تطور الأفكار الفلسفية في الغرب.

بدأت النظريات الفلسفية مبكراً في العالم الإسلامي. وجاء وقت أجمع فيه بعض الكتاب على نكران الفلسفة الإسلامية. فأكدوا أن تعاليمها تتعارض مع حرفية القرآن، أو هي تحمل شبهة التشكيك في العقائد الدينية حيث لم يكن لها مجال في جو الإسلام المتشدد.

وإلى عهد قريب كانت كتب التاريخ المدرسية تقول إنه عندما غزا العرب مصر، فإن الخليفة عمر أمر بحرق مكتبة الإسكندرية الشهيرة: لأنه إما كان ما بها من كتب يتفق مع الفلسفة الإسلامية، فلم يعد لها حاجة، أو كانت تتعارض معها، فإنها مؤذية.

ولكن من له إلمام بهذا الموضوع، لم يعد يعر مثل هذه الأقوال اهتماماً أمام الأدلة التي تدحض هذا الزعم.

وليس أيضاً من العدل أن نقصر دور الفكر الإسلامي على مجرد نقل الفلسفة اليونانية، فإن تأملات العرب الفلسفية تبدأ منذ القرن الأول الإسلامي، وتظهر بالارتباط مع العقيدة الإسلامية، فوجود الله ووحدانيته

وجبروته وعدله ورحمته وسائر صفاته الإلهية كانت موضوعات لرسائل دقيقة متعمقة، وتفرعت عنها طرق مختلفة للفكر، ونشأت مدارس متعارضة حول موضوع القضاء والقدر، والحرية الأدبية، الخلاص بالأعمال أو بالإيمان، خلافة الرسول كزعيم روحي وزمني للمجتمع الإسلامي، وغيرها من الموضوعات.

ومن هذه الفرق الخوارج والمرجئة والقدرية، وفي بداية القرن الثامن، ظهرت المدرسة الهامة للمعتزلة. وكل هذه المدارس سبقت ترجمة المؤلفات اليونانية التي لم تبدأ إلا في عهد خلافة المنصور (٧٥٣ م - ٧٧٤ م) وهي دليل على استقلال تطور روح الإسلام.

وبنشر ودراسة المؤلفات القديمة، أصبح الفكر الإسلامي أشد تعقيداً وأكثر عمقاً. وفي القرن الثالث الهجري تأسست المدرسة الفلسفية الإسلامية بزعامة «الكندي» وهي شديدة الارتباط بالفلسفة الهلينية، كما تظهر فيها الاتجاهات الأفلاطونية الحديثة، وشرع عدد من كتاب هذه المدرسة في محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وبين الديانة الموحى بها. وأشهر هؤلاء الفارابي أعظم الفلاسفة المسلمين قبل ابن سينا، ونحن مدينون له بمؤلفه «المدينة الفاضلة» ومنهم أيضاً ابن باجه وابن طفيل وابن رشد.

ولا أحد ينكر الآن أن العلماء المسيحيين قد استقوا الكثير من كتاباتهم.

وكان الفكر الإسلامي في الفلسفة كما في العلوم، همزة الوصل بين الفكر القديم والفكر الحديث.

ويقول جاك ريزلر: أن من الحقائق الثابتة أن الإسلام نجح في التوفيق بين التوحيد، وهو ما نادى به العالم السامي القديم، والفلسفة اليونانية «التي عليها قام العالم الإندو أوروبي».

ويجب أن لا ننسى هذه الحقيقة وهي أنه في الفكر الفلسفي فإن فلسفة العصور الوسطى الدينية ليست إلا جزءاً من الفكر الإسلامي أقل

أهمية، وأقل تأصيلاً من حركة الأفكار التي جاءت بها المذاهب الدينية.

ففي الفلسفة كما في العلوم أظهر المفكرون المسلمون ذهناً باحثاً نفاذاً فكل مسائل العلل الأولى التي عرضت لفكر الإنسان، وكل أشكال التأملات الفلسفية من التجريبية الإيمانية إلى المذهب الباطني، مروراً بالمراحل المتوسطة من الشكية والعقلانية، جميعها تظهر في العديد من المذاهب والمدارس الفلسفية. وإذا كنا قد تمهلنا لدراسة الفلسفة الإسلامية بشيء من التفصيل، فما ذلك إلا لأثرها الكبير على الفلسفة الدينية والدنيوية في أوروبا في العصور الوسطى، فابن سينا وابن رشد كانت لهما شهرة في الغرب أعظم من شهرتهما في الشرق حيث اقتصرت شهرتهما على الطب، وأهمية ابن سينا الذي يعتبره البعض ذروة تاريخ الفكر في العصور الوسطى ترجع إلى أن مؤلفاته لها طابع الموسوعات، وسبق أن تكلمنا عن موقعه البارز في تاريخ الطب، وقد أدى دوراً لا يقل أهمية عن ذلك في العلوم والفلسفة، وكان له فضل إنشاء مدرسة علمية استمرت عدة قرون. فهو قد وضع قوانيناً فلسفية وأعطاها اتساعاً في النظرة، وتأثير أرسطو وأفلاطون لا يغير شيئاً من أصالة فكر ابن سينا. لقد كان قادراً على منافسة أفكار أرسطو على نفس المستوى العقلي، بل وفي مرات كثيرة كان يصحح أرسطو أو يجعل آراءه تصل إلى نتائجها المنطقية، وأهم مؤلفاته هو كتاب الشفاء، والهداية في الحكمة، وقصة حي بن يقظان وكتاب الإشارات والتنبيهات. . . الخ وأول ترجمة لمؤلفات ابن سينا ترجع إلى القرن الثاني عشر.

وأثر ابن سينا في الفلسفة الغربية هائل أو كما تقول مس جويشون: إنه لا يوجد قول لفلاسفة العصور الوسطى إلا ويفحص لمعرفة مدى علاقته بفلسفة ابن سينا، وكلما كان الفحص دقيقاً كلما ظهر أن ابن سينا لم يكن مصدراً من المصادر التي استقوا منها بحرية، بل أحد العوامل الرئيسية التي شكلت أفكارهم.

واعتبره ألبرت الكبير مثالاً، مع أنه حارب الفلسفة العربية

ككل، كما أن رينان في كتابه «ابن رشد ومدرسته» لم يتردد في تأكيد أن القديس العظيم توما الأكويني كان مديناً بكل شيء لابن رشد وتوما نفسه الذي تأثر كثيراً بابن رشد لم يكن غريباً عن فلسفة ابن سينا، والبابا يوحنا الحادي والعشرين قبل اعتلائه كرسي البابوية قال بنظرية المعرفة التي استعاض فيها بابن سينا عن أرسطو، كما أن وليم أوفرييه، والكسندر أوف ويلز وغيرهم كثيرون استقوا من نفس هذه المصادر.

بل إن ابن رشد نجح نجاحاً يحسد عليه في الغرب أعظم من نجاح ابن سينا فشروحاته لأرسطو جعلته يكتسب شهرة أكثر من سائر المؤلفين المسلمين.

ويظن أن لميشيل سكوت الفضل في تقديم ابن رشد للعالم اللاتيني. فحوالي منتصف القرن الثالث عشر كانت قد تُرجمت إلى اللاتينية كل المؤلفات الهامة لفلاسفة الأندلس.

وكان من حظ ابن رشد الغريب أن يلعب ـ رغماً عن أنفه ـ دوراً مزدوجاً في تاريخ فلسفة العصور الوسطى. فبعض يقدسونه مفسراً عظيماً لأرسطو الحجة العالمية، وبعض يهاجمه بوصفه قمة الضلال والفجور.

وإن كان قلما يقتبس منه ألبرت الكبير، لكن أمر القديس توما معقد نوعاً ما فيقول رينان: «إن القديس توما هو أخطر الأعداء لتعاليم ابن رشد وفي نفس الوقت ـ نستطيع أن نقول بدون خوف من تناقض ـ إنه كان التلميذ الأول للشارح العظيم. إن ألبرت الكبير مدين بكل شيء لابن سينا، أما القديس توما فمدين بكل شيء لابن رشد».

والأب المحترم آسين بالاثيوس الذي عكف على دراسة أثر ابن رشد في لاهوتيات القديس توما ـ وهو يفرق بين ابن رشد ومريديه اللاتين ـ تناول كثيراً من أقوال فيلسوف قرطبة وقارنها بأقوال الدكتور الأنجيليكاني، ويتضح التشابه في أفكارهما في استخدام تعبيرات متشابهة، فلا يبقى مجال للشك في

أثر الفيلسوف المسلم على أعظم اللاهوتيين الكاثوليك.

وقد بلغ أثر ابن رشد الذروة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر فكانت شروحاته تستخدم في جامعات الغرب كمراجع أفضل من كتابات أرسطو، وقد قرر جون أوف باسونتورب المتوفى سنة ١٣٤٦ م ورئيس الكرادلة في إنجلترا وأستاذ هذا النظام، قرر أن تكون كتابات ابن رشد منهجاً لمدرسته، كما أن بول أوف فينيسا (المتوفى سنة ١٤٢٩ م) مثال لامع للرهبنة الأوغسطينية، يعترف جهراً بتعاطفه مع نظريات ابن رشد الأساسية.

وعندما نظم لويس الحادي عشر تعليم الفلسفة، جعل دراسة أرسطو وشارحه ابن رشد، دراسة اجبارية. كما أن فيسوميركانو الذي عينه فرنسوا الأول قام بتدريسها في كوليج دي فرانس من سنة ١٥٤٣ م - سنة ١٥٦٧ م.

ولكن جامعة بادوا هي التي أصبحت قلعة الأرسطاطيلية العربية في ذلك العصر، فقد كان ابن رشد هو فارسها المحلي (الذي لا يباري)، وظل الحال هكذا حتى القرن السابع عشر.

وقد سارت بولونيا وفيرارا وفينيسيا على درب روما الفلسفي، وهي وإن كانت قد لاقت تعضيداً حماسياً، فقد كان هناك أيضاً رد الفعل الشديد ضد الأرسطاطيلية العربية ومفسرها الرئيسي، وقد نشأ هذا بالطبع من جانب اللاهوت القديم وانتهى أخيراً إلى أصحاب الفلسفة الإنسانية في عصر النهضة.

وفي سنة ١٢٤٠ م أمر وليم أوف أوفرنيه أسقف باريس بشجب كل الكتابات التي لها طابع عربي. وقد أيد إتيان تمبيرا أسقف باريس سنة ١٢٦٩ م هذا الحكم، ولكن كل هذه الخطوات لم تكن كافية للقضاء على الحركة، بل ظلت الفلسفة العربية تتقدم، بل أن سيجر دي أبانت الذي يعتبر مؤسسي الحركة التي نسميها الرشدية (نسبة لابن رشد) اللاتينية أو الرشدية المسيحية كان يعلم في جامعة باريس ما بين سنة ١٢٦٩ م وسنة

١٢٩٧ م. وفي سنة ١٢٩٧ م أمر البابا بإعادة فحص الأمر، مما نتج عنه تحريم ٢١٩ من الكتابات المدمرة، وطرد سيجر من الجامعة واستدعى للمثول أمام محكمة التفتيش وحكم عليه بالسجن مدى الحياة، ولكن رغم كل ذلك لا تزال فلسفة ابن رشد صامدة وتكسب أرضاً جديدة.

ولم تكن الفلسفة الإنسانية أقل من ذلك عداء لابن سينا، فقد كان في نظرهم أن الشرح يمثل الفلسفة العربية والروح العربية، وحيث أن المصادر الأصلية القديمة أصبحت بين أيديهم، أصبح العرب موضوع هجمات عنيفة، وبدون اعتبار للخدمات الجليلة التي أداها العرب للفلسفة الإنسانية بضمانهم لاستمرارية المعرفة اليونانية، وجهت إليهم الاتهامات بإفساد الأذهان وتخريب الحضارة القديمة.

فقد كتب بترارك ـ الذي كان يعتبر بحق أحد أوائل المحدثين ـ إلى صديقه جون دوندي «إنني أكره هذا الجنس، إنه من الصعب جداً إقناعي بأن خيراً يمكن أن يصدر عن العرب».

ولكن بالرغم من هذا الهجوم المزدوج من اللاهوتيين وفلاسفة الإنسانية، وبالرغم من قرارات مجامع لاتيران وترنت، واضطهادات محاكم التفتيش، صمدت فلسفة ابن رشد حتى القرن السابع عشر.

كانت حركة الأفكار التي أثارها ابن رشد واسعة المدى، والنقد الذي وجه إليها كان متناقضاً لأبعد مدى حتى يصبح من اللازم بذل جهد كبير لفهم حقيقة شخصية الفيلسوف.

وكثيراً ما تبدو الفجوة كبيرة بين الفكر الأصيل للشارح وبين الأفكار التي نسبت إليه. ففلسفة ابن رشد شيء، والرشدية (ما ينسب إليه من تعاليم) شيء آخر، ومن السهل التمييز بينهما بكل وضوح.

ولا تكفي نظرة عابرة لدراسة هذا الموضوع. ولكننا نرجو أن يكون

واضحاً مما سبق أن ابن رشد ساد على الفلسفة الغربية، لعدة قرون وأن تعاليمه ـ حتى وإن كانت قد حرفت أو شوهت من المريدين المتحمسين أو بالخصوم المعاندين ـ قد أحدثت ثورة في تفكير المستنيرين في أوروبا وأسهمت في تحرير الفكر الغربي من بعض القيود التي كانت تكبله.

الآداب

لعل أعظم ما بلغه الفكر الإسلامي هو ما أسهم به في الفكر الفلسفي، وبالمقابلة مع ذلك كان تأثيره في الآداب أقل شأواً، ولو أنه لعب دوراً حاسماً في بعض المجالات.

وإذا كان عند أحدٍ شك في ذلك فما عليه إلا دراسة مولد الشعر الغنائي الحديث في أوروبا، فقد ظهر تقريباً، وفي وقت واحد، في إسبانيا وفرنسا في بداية القرن الثاني عشر ثم انتشر إلى إيطاليا وسائر أوروبا وكانت روايات الحب الإسبانية والأناشيد الرومانسية أول ما ظهر فيها ونهضة الآداب في الأقطار الغربية تتخطى حدود التاريخ الأوروبي، وتعتبر نقطة تحول في حضارة الغرب.

ويكتب جوستاف كوهن: «من المستحيل المبالغة في تقدير القيمة الخلاقة والملهمة للشعر البروفنسي سواء في مجال المشاعر أو مجال الفن، فهو الأم للشعر الحديث ولعله يفوق في ذلك الشعر اللاتيني، فبغير هذا لا يمكن تعليل ظهور الشعر الإيطالي أو الشعر الإسباني أو المنشدين الألمان، وبالألى الشعر الرقيق في شمال فرنسا.

ولكن ما هي بالضبط «أغنية» شعراء التروبادور. إن أهم مميزات هذا الشعر التي تميزها عن سائر أشكال قصائد الحب التي كانت معروفة قبل ذلك، هي المقام المثالي الذي أعطوه للمرأة، بل والتعبد في محرابها والارتفاع

بالحب إلى أقصى درجات العفاف والروحانية وهذه هي الفكرة المهيمنة على شعر وليم التاسع دون اكوينتين، وأشعار ماكابرو، وجوفري رودل وغيرهم من الشعراء الفنانين الذي جاءوا بعدهم كدانتي وبترارك.

ويعجب الإنسان بخصوص أصل هذه الرؤية للمرأة والتي تختلف تماماً عن عادات البلد الذي ظهرت فيه فجأة فنماذج وينابيع هذه الأشعار البروفنسية الغنائية لا يمكن أن نجدها في المجتمعات الأوروبية اليونانية، ولا بين الرومان ولا بين العقلانيين.

وكتابات جوليان ورامون مننديث بيدال ودراسات ي. نيكلي لا تترك مجالاً للشك في أن كل أشعار الترو بادور التي يتجلى فيها مثل هذا التغير العظيم في أساليب وفكر ومشاعر الغرب، إنما تنبع مباشرة من الشعر العربي الأندلسي. وقد أوضحت الأبحاث الأخيرة للمدرسة الإسبانية في التاريخ، مدى التشابه العظيم بين الشعر الأندلسي الغنائي والنماذج الأولى التي ظهرت في نهاية القرن التاسع، والشعر البروفنسي حتى يبدو من المستحيل تعليل هذا التشابه بدون الاعتراف بتأثير أحدهما على الآخر.

هذا الحب الأفلاطوني والارتقاء، إلى أعلى درجات السمو والولاء لإرادة امرأة واحدة، والخدمات التي تؤدي باسم المحبة، والتلذذ الغريب بالمعاناة التي يسببها الحب، كل هذه كانت الأغراض العامة للشعر العربي منذ القرن الثامن، ولقد ظهر هذا الشعر في الأندلس في القرن التاسع في «الأزجال» الشعبية، وهو ما يمثل أروع النتائج لاجتماع الحضارتين العربية والرومانية.

والخطأ المأساوي للحروب الصليبية قد وجه ضربة قاضية لهذا الامتزاج الناشىء بين حضارتي البحر المتوسط والذي كان تطوره السوي كفيل بإثراء البشرية فنياً وثقافياً إثراءً بلا حدود.

ولكن حتى في أثناء الحروب الصليبية لم تنقطع تماماً العلاقات

الاقتصادية والعلمية والفنية، فاستمرت الصلات بين الدول الإسلامية والإمارات الإسبانية وبلاط بروفنس.

وفي هذه الصلات، احتل ولا شك الشعر والموسيقى مكانة رفيعة، فكانت الإمارات المغربية هي مهد الشعراء والموسيقيين والراقصين الذين فتنوا قصور أوروبا الجنوبية.

فالأغاني والرقصات، التي شكلت حلقة الربط بين الشعب الذي كان من السهل عليه أن يفهمها وأن يستمتع بها، فتحت الطريق أمام الشعر الغنائي ولم يكن ينفصل في ذلك الوقت عن الموسيقى.

والدراسات البارعة التي قام بها آسين بالاثيوس عن المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية، قد بينت تأثر دانتي بالمتصوف الكبير محيى الدين بن عربي، والشاعر الضرير أبي العلاء المعري، الذي لا يضارع شعره الرائع والذي يتضمن فلسفة شديدة التشاؤم والتشكك، والقصة الفلسفية «حي بن يقظان» التي كتبها ابن طفيل، والتي ترجمها إلى اللاتينية إدوارد بوكوكي الأصغر سنة ١٦٧١ م، ومنها إلى أغلب اللغات الأوروبية، وكانت هي التي ألهمت دانيان ديفو أن يكتب «روبنسن كروزو» على نهجها.

كما أن ابن حزم، من أعظم العقول في إسبانيا الإسلامية، كان له تأثير باق على آداب الغرب، فكانت شديدة الخصوبة، كتب عدداً من الخرافات والحكايات والروايات الأخلاقية التي انتشرت منذ القرن الثالث عشر في كل أنحاء أوروبا، وترجمت خرافاته إلا الإسبانية بواسطة الفونسو الحكيم ملك قشتالة، ثم إلى اللاتينية والعبرية والفارسية والفرنسية، وقد اعترف لافونتين بأنه كان أحد المصادر التي أخذ عنها. كما أن بوكاشيو وشوسر وكثيرون من كتاب القصص الألمان تأثروا به بدرجات مختلفة.

كما أنه من اللازم أن تؤكد التأثير الواسع المدى الذي كان «لألف ليلة وليلة» على عدد كبير من قراء الغرب.

ولا يسعنا في مجرى هذا الحديث، إلا أن نذكر أن القصائد الرائعة لتنتسون وبروننج بها آثار واضحة للإلهام العربي.

كما أن دون كيشوت لسرفانتس تحمل إلى حد بعيد الروح العربية، ولقد كان مؤلف هذا العمل الخالد سجيناً في الجزائر لفترة من الزمن، وادعى مازحاً أن أصل كتابه كتبه في العربية.

ويمكن للمرء أن يستخلص ما استخلصه فيليب حتى «بالإجمال أن أعظم ما أسهم به العرب في آداب العصور الوسطى في أوروبا هو التأثير على الشكل، وإليهم يرجع الفضل في أن الخيال الغربي استطاع أن يحرر نفسه من القواعد الصارمة التي ألزمته بها التقاليد».

ولا نستطيع ختام هذا الفصل عن الآداب الإسلامية دون أن نشير إلى الشعر الفارسي فهو من أعظم مفاخرها، حقاً إنه لم يؤثر تأثيراً مباشراً في تطوير الفكر الغربي ولا في تنقية الأحاسيس الغربية، ولكنه بألوانه العجيبة وأسلوبه الغنائي الدقيق، وبروعته وبراعته وسمو جماله استحوذ على إعجاب العالم كله، كما أن انتشار هذا الشعر، كان خارقاً للعادة. فقد تحدث سادة الآداب الأوربية، وليس صغارهم فحسب، عن الشعر الفارسي بكل حماسة، فقد قال جوته وهو يتحدث مع تشانسلر فون مولر: «على مدى خمسة قرون لم يكن لدى الفرس سوى سبعة شعراء يعترفون بهم، ولكن كان من بين من رفضوهم من يفضلني أنا».

وهؤلاء السبعة المشاهير في الأدب الفارسي هم: الفردوسي، وهو أشهر شعراء الملاحم، وجلال الدين الرومي وهو أحد كبار شعراء المتصوفين في العالم إن لم يكن أعظمهم، والسعدي وهو شاعر الفضيلة من شيراز الذي يرتبط اسمه بالفضيلة والشعر الغنائي، والأنوري الذي لم يتفوق عليه أحد في ميدان الإطراء، وحافظ الشيرازي الشاعر الرقيق الذي كتب في الحب والربيع والخمر، والذي كان له تأثير بالغ على جوته، والنظامي الشاعر الرومانتيكي

الشهير، والحاجي الذي قال عنه «إتيه» أنه يجمع ببراعة فائقة بين السمو الأدبي عند السعدي، والتصوف الرائع لجلال الدين الرومي، والترافق اللطيف عند حافظ».

وكان حافظ أول شاعر فارسي يحظى بالشهرة في أوروبا، ويرجع الفضل في ذلك إلى المستشرق الألماني فون هامر بورجستال الذي كان له فضل تقديم سيد «الغزليات» (شعر غنائي) إلى القراء في الغرب. وقد ظهرت له ترجمة كاملة لديوان شعر حافظ في ١٨١٢ م - ١٨١٣ م.

والحق يقال إنه لم يجذب إلا انتباه دوائر محدودة من رجال الأدب. ولكن حدث شيء آخر عندما نشر جوته ديوانه سنة ١٨١٩ م، ونحن نعرف أن هذا الكتاب حمل هذه المقدمة: «إذا دعونا الكلمة زوجة والنفس زوجاً، فمن يمتدح حافظ فقد شهد زواج هذين الإثنين» كما تقرأ فيه أيضاً: «لقد عبر الشرق البحر المتوسط عبوراً عجيباً، ومن يعرف ويحب حافظ هو وحده الذي يستطيع فهم أنشودة كالدرون».

ولقد ترجم ديوان حافظ جزئياً أو كلياً إلى اللغات الأوربية، ولكن شهرة حافظ وشهرة غيره من الشعراء والغرب، قد بزتها الشهرة العالمية التي حازها عمر الخيام، فهو بغير شك أحد الشعراء الذين ذاع صيتهم في نصفي الكرة.

يوجد على الأقل اثنا عشرة ترجمة في الفرنسية للرباعيات، كما توجد الكثير من الترجمات الإنجليزية والألمانية والروسية والإيطالية والدانمركية والمجرية والتركية، بل إن بعض الرباعيات قد ترجمت إلى لغات أخرى بما فيها لغة الباسك والعبرية - في أواسط شرق أوروبا - والرومانية.

ونستطيع أن نقول إن هناك تقديراً بالغاً لهذا الشاعر في الأقطار الأنجلوسكسونية. ونادي عمر الخيام الذي تأسس في لندن سنة ١٨٩٢ م كان بداية لإنشاء الكثير من النوادي المشابهة.

الفصل الثامن عشر

إسهامات المسلمين في العلوم السياسية والهندسة المعمارية

العلوم السياسيّة وعلم الاجتماع

إن المؤلفات المخصصة للفلسفة السياسية والاجتماع هي إحدى اللآلىء الحقيقية في الأدب الإسلامي. فقد وضع الكتاب في اللغات الإسلامية الثلاث: العربية والفارسية والتركية نظريات عميقة متعددة في فن الحكم والمشاكل المختلفة في حياة المجتمع.

لقد كتب الفارابي أعظم فلاسفة المسلمين قبل ابن سينا، كتابا ذا روحانية سامية ومشاعر وجدانية نبيلة أسماه «المدينة الفاضلة».

وبدءاً من المبدأ الأفلاطوني القائل بأن الإنسان خلق ليعيش في مجتمع، وصل الفارابي إلى النتيجة القائلة: «إن الدولة جيدة التنظيم يجب أن تغطي كل المسلمون وأن تضم كل البشرية».

وفكرة الدولة العالمية تثير في الفكر الأوروبي مفهوم الأمبراطورية الرومانية والصراع بين البابوية والأمبراطورية خلال العصور الوسطى، أو نظريات بعض أصحاب «اليوتوبيا» (المدينة الفاضلة) في العصور الحديثة لم تكن هذه الفكرة جديدة على الفكر السياسي بل إنها متضمنة في المفهوم الثيوقراطي (حكم رجال الدين) الإسلامي. والمدينة الإسلامية ما هي إلا تعبير واحد عنها، ومن منطلق اتجاهاته التصوفية في فلسفته، فإنه يضع للدولة الشاملة ولحكامها أهدافاً أدبية سامية.

وكان الفارابي يؤمن بأن واجب هذه الدولة أن تضمن للمواطنين

حكومة كاملة على الأرض والسعادة بعد الموت. والمدينة الفاضلة يجب أن يديرها حاكم واحد أعلى تتوافر فيه الصفات الآتية: ذكاء عظيم، وذاكرة لا تخون، وفصاحة، وعقل مولع بالدرس، واعتدال، وشهامة وحب العدل، وثبات على الهدف بلا تردد، وعزم أكيد على فعل الخير. فإذا لم تتوافر هذه الصفات في رجل واحد، فيمكن البحث عن اثنين أو ثلاثة أو أكثر من الرجال الذين تتوافر فيهم معاً كل هذه الصفات اللازمة للحاكم، وأن يعهد إليهم بحكم الدولة. وهكذا يصل الفارابي - كما فعل أفلاطون - إلى حكومة الحكماء، أو الجمهورية الأرستقراطية.

إن هذه الآراء التي تتميز باتساع الأفق والفكر، تناقض بشدة مفاهيم ابن زاهر - وهو عربي من صقلية عاش في القرن الثاني عشر - الذي يقرن كتابه «سلام الموق» بكتاب «الأمير» لميكافيللي، فهو يحتوي على بعض الآراء المتطرفة من نفس الآراء الفلورنسية، ولكن أشد دهاء وأكثر خداعاً.

ولقد ألف الماوردي (٩٧٢ م - ١٠٥٨ م) - وهو محام مشهور وكان كبير قضاة مدينة استواء بالقرب من نيسابور - كتابه المشهور «كتاب الأحكام السلطانية» (وهو يعبر عن قواعد القوة في الحكم)، وهذا الكتاب الذي نجد فيه بعض النظريات الهامة عن الخلافة، مخصص لقوانين الدولة الإسلامية السياسية والاجتماعية والقانونية، وقد ترجم كتاب الأحكام السلطانية إلى الفرنسية، كما ترجم إليها أيضاً كتاب آخر من كتب الماوردي اسمه «النظام الحكومي».

وهناك علم آخر وهو ابن خلدون (١٣٣٢ م - ١٤٠٦ م). إن أولئك الذين ينتقدون الحضارة الإسلامية، ولا يرون فيها إلا انعكاساً باهتاً للثقافة الهلينية، وينكرون أصالتها، يضطرون إلى الاعتراف بأننا مدينون لبراعة ابن خلدون في كتابه عن فلسفة التاريخ وهو أول كتاب في هذا الصدد، فمن قبله لم تكن لدى أي عربي أو أوروبي، فكرة عن التاريخ بمثل هذه النظرة الواعية والفلسفية أيضاً.

والرأي الشائع عند النقاد عن ابن خلدون هو أنه أعظم مؤرخ إسلامي، بل أحد عظماء المؤرخين في كل العصور. فقبل رجال الاجتماع في العصر الحديث بزمن طويل، قبل كونت وفيكو وماركس وشبنجلر، اعتنق ابن خلدون نظرية تطور المجتمع البشري وحاول أن يقدم تفسيراً عقلانياً لمسار التاريخ.

لقد كتب ابن خلدون تاريخ العالم في ثلاث مجلدات مع مقدمة وسيرة لحياته، والمجلد الأول مع المقدمة جزء قائم بذاته نطلق عليها اسم «المقدمة» وهي في ذاتها أثر خالد وإليها يرجع الفضل في شهرة المؤلف العالمية، ففيها نجد - لأول مرة - نظرات عامة في التاريخ، والأشكال المختلفة من الحضارة، وأثر المناخ والحياة البدوية، والحياة المستقرة، والعادات المميزة لكل حضارة من هذه الحضارات، وكذلك ما احتوته من مبادىء اجتماعية وعلوم وفنون. ويتكلم المؤلف عن العلوم القرآنية، والرياضيات، والغناء وموسيقى الآلات، والزراعة والحرف المختلفة. إنه دائرة معارف حقيقية تتخللها روح فلسفية عميقة حيث يعتبر التاريخ مجرد جزء من الفلسفة.

يقول ابن خلدون: «لننظر في الطبيعة الداخلية لعلم التاريخ، إنه فحص وتحقيق للحقائق، وتمحيص دقيق للأسباب التي أدت إليها، وفهم عميق للظروف التي نشأت فيها الأحداث، وكيف بدأت. فالتاريخ إذاً هو فرع هام من الفلسفة. ويجب اعتباره واحداً من العلوم». وهذا هو المفهوم الحديث للتاريخ، فدوره الأول هو تحليل الحقائق والبحث عن الأسباب، ويفترض مقدماً المعرفة الشاملة للحضارة البشرية وعلم النفس.

وفي الواقع من العسير أن نحلل هنا مؤلف ابن خلدون الضخم، فملاحظاته البارعة والعبقرية على ضعف الحضارات والتطور الدوري والدور البارز الذي يلعبه المستنيرون في تكوين الدول التي يؤديها نظريته، هي ملاحظات ساحرة حقاً. إن نقطة الانطلاق عند ابن خلدون هي تأكيده بأن هناك تشابه بين حياة الدولة وحياة الإنسان، أو أي كائن حي آخر، فالدول

تولد وتنمو ثم تموت، كما أنها تخضع لقوانين معينة للتطور الطبيعي. ويكرس ابن خلدون جهوده لاكتشاف وتفسير هذا التطور.

وآراؤه الاقتصادية لها صلة وثيقة بالآراء الحديثة مثل آرائه السياسية. فيقول هذا الكتاب المغربي: «إن الدولة هي التاجر العظيم، إنها كتاجر بارع بعيد النظر من واجبه أن يضمن أن المال الذي يصله من الضرائب، يجب أن يجد طريقه للدوران بين الشعب. والضرائب المعتدلة هي أكبر حافز على العمل. ومن الجانب الآخر فإن زيادة الضرائب - بدون وعي وتفكير - يجعلها عقيمة بلا ثمار». ويناقش في نقد عميق وتفصيل، المصادرة والاحتكار والسيطرة الحكومية على التجارة، قبل أن يصل إلى النتيجة القائلة: إن ثروة الدولة تتوقف على سكانها وعلى روح المغامرة وعلى إنتاجيتها.

إن تدخل الدولة ومغالاتها في ذلك بواسطة السلطات العامة يقلل من ثروتها ويعوق النمو الطبيعي لاقتصادها. وفي الحقيقة لم تضف المدارس الحديثة للتحرر الاقتصادي شيئاً إلى هذا الرأي الذي قال به ابن خلدون في نهاية القرن الرابع عشر.

وأبو الفضل (١٥٥١ م - ١٦٠٢ م) الذي كان فيلسوفاً وعالماً ورجل دولة وصديقاً شخصياً لأمبراطور عظيم مستنير، أبو الفضل هذا يعد واحداً من أعظم رجال الهند في العصر المغولي، فكتابه «أكبر نامه» وهو بلا شك أعظم مؤلف عن تاريخ الإسلام في الهند، فهو ينقسم إلى ثلاثة أجزاء، أولها يحتوي على تاريخ غزوات تيمورلنك في الهند، وغزوات أمراء العائلة التيمورية الذين حكموا الهند. وثانيها يخصص تماماً لتاريخ الحكم المجيد الطويل للأمبراطور «أكبر». وثالثها الذي يسمى «عين أكبرى» ينقل لنا كمية كبيرة من المعلومات الخاصة بأعمال دولاب الدولة القانونية والإدارية والظروف الاجتماعية للهنود وديانتهم وفلسفتهم، وتتناول عدة فصول مسائل تتعلق بفنونهم وحرفهم وماليتهم العامة، والتقارير الإدارية والإحصائيات، وفصول غيرها تتناول التحسينات الفنية في أسلحة جيوشهم، والكتب التي

ترجموها. . . إلخ. كما تحتوي «عين أكبرى» على كمية كبيرة من أمثالهم السائرة وأحكامهم الأخلاقية، والمبادىء السياسية «لأكبر» التي سجلها وزيره الأمين وصديقه يوماً بعد يوم.

ويقول كارادي فو: «هذا العمل الخارق للعادة، النابض بالحياة والأفكار والمعرفة، حيث تفحص كل وجوه الحياة وترتب وتصنف، وحيث التقدم المستمر المبهر، هو وثيقة تستطيع الحضارة الشرقية أن تفخر بها بحق. فالرجال الذين عبروا عن عبقريتهم في هذا الكتاب، لا شك كانوا يتقدمون عصرهم في فن الحكم العملي، ولعلهم كانوا أيضاً يتقدمونه في نظراتهم للفلسفة الدينية. فأولئك الشعراء، وأولئك الفلاسفة يعرفون كيف يتعاملون مع عالم المادة، فهم يلاحظون ويدونون ويرتبون ويحسبون ويجربون. فكل الآراء التي تعرض لهم يختبرونها على الحقائق، ويعبرون عنها بفصاحة ولكنهم أيضاً يزيدونها بالإحصائيات.

وفي الغرب نحن ندين بالفعل لليبنتز الذي فتح عيوننا على أهمية الإحصائيات التي نعتبرها علماً جديداً، وعلى مدى الخدمة التي يمكن أن تؤديها. أما حكومة «أكبر» فقد استخدمتها بطريقة مثالية في إدارتها منذ ثلاثة قرون مضت قبل ليبنتز، مع مبادىء التسامح والعدالة والإنسانية».

الهندسة المعمارية والفنون التشكيلية

كان تقدم الفن الإسلامي من أسرع ما سجله التاريخ ففي بداية التاريخ الهجري لم يكن هناك فن إسلامي، فقد نشأ عن انصهار الأنماط التي وجدها العرب في أثناء فتوحاتهم لأقطار شرق البحر المتوسط، وحالما تأسست سرعان ما انتشرت في كل دولة الخلافات الواسعة الأطراف، وقد طوروا قواعد هذا الفن الجديد وأثروه بالشعوب المختلفة التي كادت أن تكون جزءاً من الأمبراطورية الإسلامية حسب براعتهم القومية وللتأثيرات الخارجية التي خضعوا لها.

وعلى ذلك يمكن الخلط بين آثار القاهرة أو قرطبة وأثار سمرقند أو دلهي، فالتوازن الدقيق بين الخطط والحجوم والقيود المعمارية في آثار حلب ودمشق تختلف عن الزخرفة الفاخرة في قصور غرناطة وأشبيلية.

فعبقرية هؤلاء الرجال الخارجة من الصحراء تظهر بقوة في الخطوط الهندسية في فن الأرابيسك والقرميد المطلي بالميناء والمزخرف بالأزهار في أصفهان إنما يعكس أحلام شعراء إيران.

ولكن هذا الاختلاف لا ينفى الوحدة، فالفن العربي يختلف عن غيره من الفنون، وهذه الوحدة في الفن العربي نتيجة للوحدة الروحية في المجتمع الإسلامي والحساسية الخاصة التي خلقتها تعاليم القرآن. فالديانة هي التي ساعدت على إضفاء هذه المميزات الروحانية السامية على الفن الإسلامي،

والتي نعرفه بها. ويظهر ذلك بشكل خاص في الفهم المعماري السليم عند الفنانين المسلمين وفي الرسومات الأرابيسكية. ومن الصعب علينا أن نحكم على الفن الإسلامي، لأنه لم يبق منه إلا أقل القليل من العمائر غير الدينية، فمن سوء الحظ لم يبق شيء من آثار بغداد القديمة ولكن توجد كتب تاريخية كثيرة في وصف عاصمة العباسيين معجزة رائعة الجمال.

إن اجتياح المغول بقيادة هولاكو سنة ١٢٥٨ م لها قد دمرها تماماً حتى أصبح من العسير اليوم تحديد موقع أي قصر من قصورها، ولا يمكن لنا أن نتصور روائع ألف ليلة وليلة إلا عن طريق الوصف، ولعله كان من الصعب أن نصدق أن مثل هذه الروائع وجدت حقيقة لولا ما نراه في بعض الآثار مثل قصر الحمراء، وقصر أشبيلية. ورغم ذلك فإن قصر الحمراء الذي لا يزال يبهر عيوننا بسبب روعته، لا يمكن أن يقارن بتلك القصور التي اختفت إلى الأبد، وإن كانت أوصافها لا تزال موجودة عندنا، ومثال ذلك في أسبانيا نفسها مدينة الزهراء التي بناها عبد الرحمن الناصر بناء على طلب محبوبته التي كان اسمها «الزهراء».

ولذلك فإن الفن الإسلامي المقدس في المساجد هو الشاهد لنا على جمال روعه زخارف العمائر الإسلامية فيما مضى، ولا يمكن نكران أثرها في عمارة كنائس وقلاع العصور الوسطى.

وقد احتفظت إسبانيا من العصور الوسطى بالفنون الأندلسية التي كانت تحت حكم العرب مباشرة وبالمثل فإن تأثيرها على الفن الإيطالي كان قوياً إلى حد بعيد نتيجة استقرار العرب في صقلية، ودخلت إلى فرنسا عن طريق سبتمانيا، ومؤلفات «إميل مال» ـ وهو حجة في هذا الموضوع ـ تبين أهميتها.

ولقد ألقى «مال» الضوء على وجوه الشبه المثيرة بين الفن الإسلامي وبعض عناصر العمارة الرومانية، فهناك بعض الأشكال المميزة للفن الإسلامي، فمثلاً الأقواس ثلاثية الورقات، والكأسية، وهي حلية على شكل زهرة متفتحة، وأعمال الفسيفساء في الطراز الشرقي يمكن رؤيتها في الأوفر

في كنيسة نوتردام دي بوفي كليرمون. كما أن الفسيفساء على النمط الإسلامي والأشكال الزخرفية مثل التي ذكرت، يمكن رؤيتها في عدد آخر من الكنائس في الأوفرن.

وأثر مسجد قرطبة واضح جداً في كنيسة نوتردام دي بو: «لا يمكن أن يكون من قبيل الصدفة أن يرى الإنسان في الكاتدرائية في بو (Puy) الأقواس ثلاثية الورقات والأقواس متعددة الفصوص، والأقواس التي على شكل حدوة الحصان ولا الأقواس الحجرية ذات اللونين الموجودة في جامع قرطبة، والأصل الشرقي لكل هذه الأشكال تشهد عليه الحروف العربية التي تحيط بالمدخل، والواجهات المميزة للسمجد في قرطبة والخماسيات أيضاً جميعها تذكرنا بالأندلس.

وفي أغلب هذه المقالة ذكرنا التأثير الإسلامي في الفنون الصناعية، ولكنه كان أقوى أثراً في «الفنون الصغرى» فإن الأشياء الفاخرة الترفيهية التي صاغتها أيدي الصناع المسلمين الماهرة قد بهرت الغربيين، والكثير من هذه الأشياء لا يزال موجوداً في الكنوز الملكية أو الكنسية.

فكؤوس الشراب والأباريق المنحوتة في البللور، والأواني الزجاجية المطلية بالميناء الملونة مما يرجح أنها كانت لها شهرة خاصة وكذلك الأشغال الجلدية المنقوشة والأسلحة والسجاجيد والأقمشة وبخاصة الحرير الذي كانت تستخدم أجمل أصنافه في الملابس الملكية والكهنوتية مثل الملابس التي كانت تلبس عند تتويج أباطرة الدولة الرومانية المقدسة، أو الأردية الكهنوتية الفاخرة التي ترى في متحف الفنون الزخرفية في باريس.

ولم يكن للفن الإسلامي تأثير في الفنون الصناعية فحسب، فإن الدكتور ف. ديز في كتابه القيم عن الفن الإسلامي، يصف الأثر الذي تركه - حسب رأيه - فن النحت السلجوقي للأشياء الحية على أوروبا قائلاً: «إن الأهمية الفنية الكبيرة لهذه الزخرفة التركية الإسلامية التي تشتمل على تصاوير لكائنات حية، إنما تظهر في انتشارها في أوروبا الشمالية، وتفسير هذا

الأسلوب الزخرفي في القرون الوسطى المتأخرة نجده في تحول التجارة العالمية من الجنوب للشمال نتيجة لهجرة الأتراك وتقدمهم المستمر نحو الغرب. فإحدى طرق التجارة كانت تمر من آسيا الصغرى إلى الشمال، أما حول جنوب الأورال أو غيرها، ثم عن طريق ألمانيا الشرقية وبحر البلطيق إلى إنجلترا. وقد تأسست المدن التجارية مثل همبورج ولوبيك وريجا ونوفجورود خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر، كما أن فلاديمير وسودال شرقي موسكو قد فاقتا كييف في الأهمية. وواجهات الكنائس القديمة في هاتين المدينتين ما زالت تشهد على المدى الذي بلغه الأسلوب التركي الإسلامي في الزخرفة في أوروبا.

ودعنا نذكر في لمحة عابرة الدور الهام الذي لعبه الفن الإسلامي في الزخرفة في أوروبا.

في شجرة الحياة، وذلك الرمز العزيز عند نخبة الشرقيين التي تزين عادةً بحيوانات متواجهة (كل منها يواجه الآخر) يمكن رؤيتها منحوتة على أعمدة والنحت البارز كما في سان لوران في جرينوبل، وسان اتيان في بيفيه، وسان بريس في كارتر، ونوتردام دي كوتير في ليمانز وفي كنائس كثيرة غيرها. كما أن نفس الشيء يظهر في المنسوجات، والأواني البللورية والزجاجية والمخطوطات المرسومة، ففي توراة تشارلس الأصلع توجد أسود على هوامش الشجرة المعكوسة، أما في إنجيل لوثير فتوجد صور فهود، وهي دليل آخر على الأصل الشرقي الذي استلهمه الفنان. كما نجد الحيوانات المتواجهة تدون شجرة الحياة في أماكن أخرى مثل الترينيتية في كاين، وفي سان جرمين دي برى في باريس وغيرها من الأماكن، ومجموعات من حيوانين كل منها يلتهم الآخر، وحيوانات أسطورية مثل الجريفين (حيوان خرافي نصفه أسد ونصفه نسر)، والطائر الذي له رأس إنسان، والنسر ذو الرأسين، كل هذه مقتبسة عن الفن الإسلامي، وكذلك الزهور المنمقة على شكل النحيل المصفور، ظهرت في العهد الكارولنجي.

هذه جميعها أساليب أصيلة وعريقة من السهل تمييزها ولكن فن الزخرفة الإسلامية يتكون أساساً من مجموعات من الخطوط، ولذلك فمن العسير تحديد أن هذه المجموعة أو تلك قد نقلت إلى الغرب في أشكال متحورة قليلاً أو كثيراً، ولا بد أن نقل هذه الأشياء قد حدث لأننا نجد في الفن الروماني في مواضع ظاهر أنها مستوحاة من النقوش العربية لدرجة أنه من الممكن قراءة البعض منها، وتوجد أمثلة لذلك في فوت تشلهاك في اللوار الأعلى، وعلى أعمدة في تولوز وسان جيلوم في الصحراء وفي نقش بارز في متحف ليون، وأحد أبواب كاتدرائية يبو محاط بإطار من النقش العربي يقول: «ما شاء الله». ومن العجيب أن نجد أنه في المتحف البريطاني صليباً أيرلندياً من القرن التاسع منقوش في وسطه «بسم الله» وأنه في حجرة مقدسات كاتدرائية ميلان وعلى أبواب القديس بطرس التي أهداها البابا يوجين الرابع توجد نقوش عربية حول رأس المسيح وعلى ثياب القديس بطرس والقديس بولس.

اللوحات والرسوم*

(*) أخذت هذه اللوحات والرسوم من: قاموس المنجد، زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب.

مارتينو ماريو مورينو: المسلمون في صقلية المجلة الثقافية (تونس) أعداد ٤٧، ٤٨، ٤٩ (١٩٨٨).

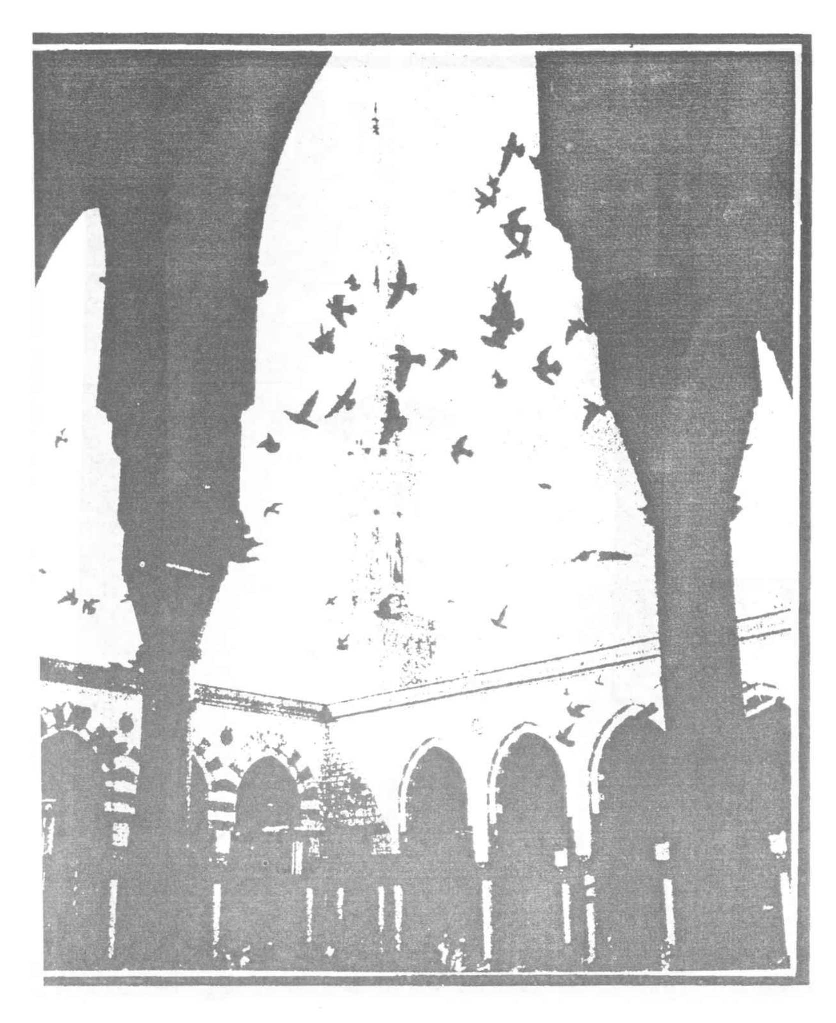
حسان حلاق: العلاقات الحضارية بين الشرق والغرب في العصور الوسطى

حسان حلاق: تعريب النقود والدواوين في العصر الأموي.

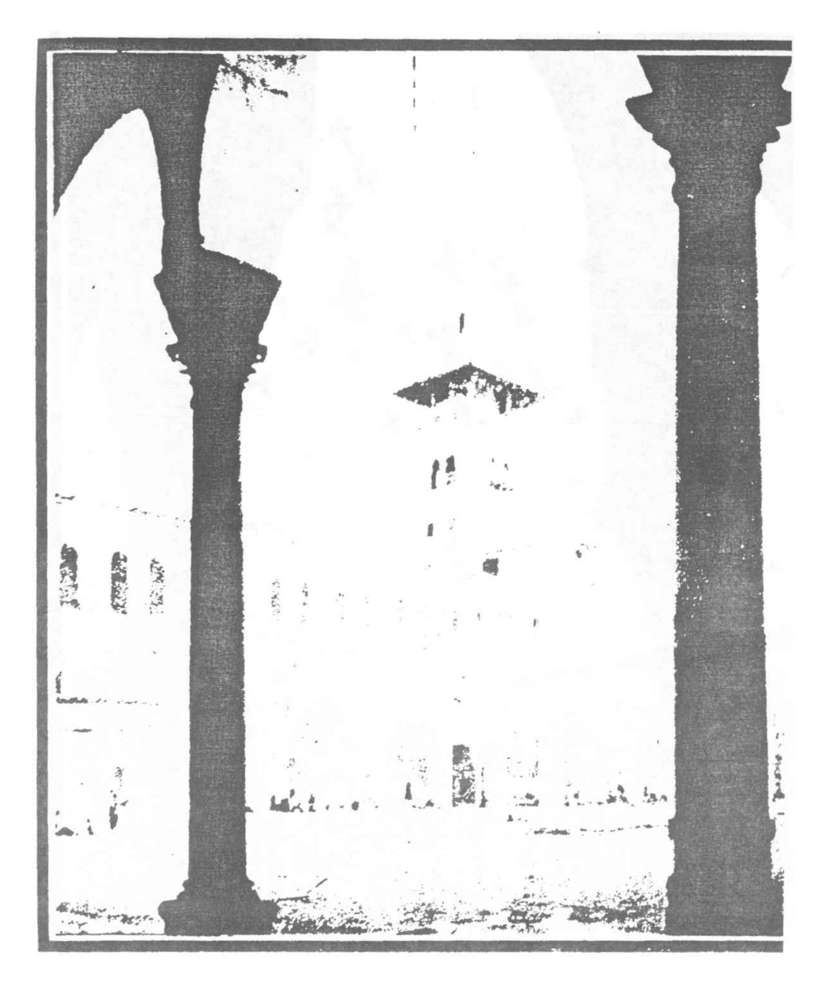
صور ولوحات خاصة من مجموعة المؤلف.

مؤلفات د. علي عبد الله الدفاع: اعلام الفيزياء في الإسلام، اثر علماء العرب والمسلمين في تطوير علم الفلك، إسهام علماء العرب والمسلمين في الكيمياء، العلوم البحتة.

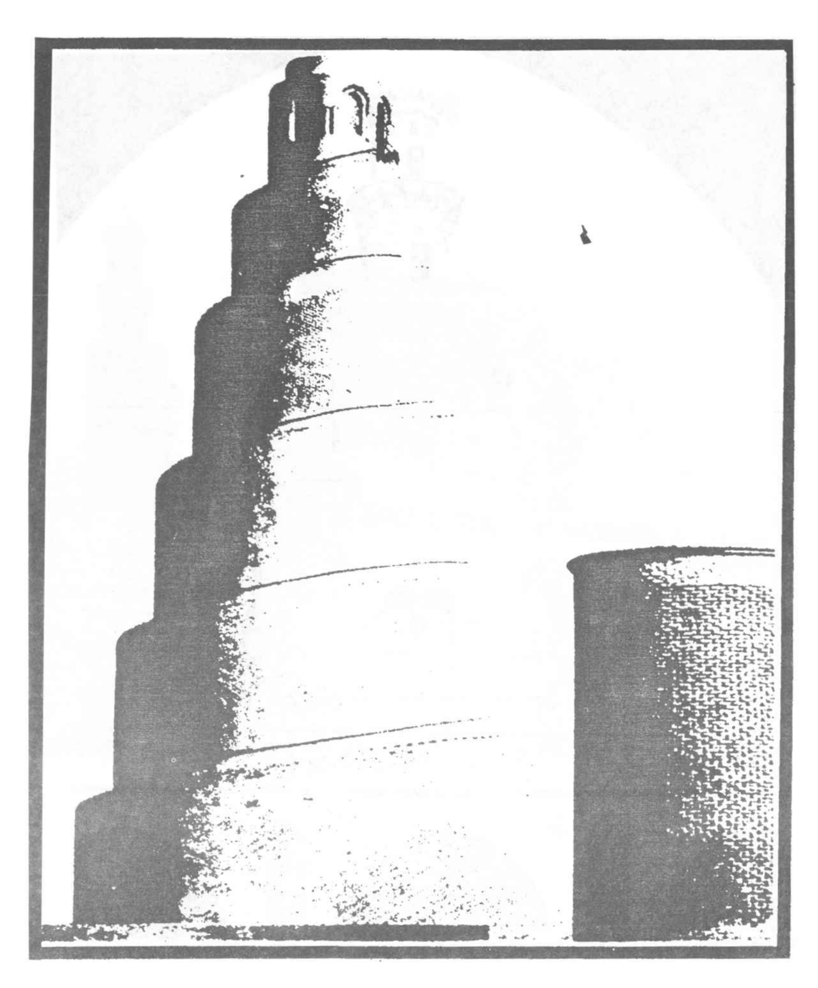
كورت زاكس: تراث الموسيقى العالمية، فارمر: تاريخ الموسيقى العربية، الفارابي: كتاب الموسيقى الكبير



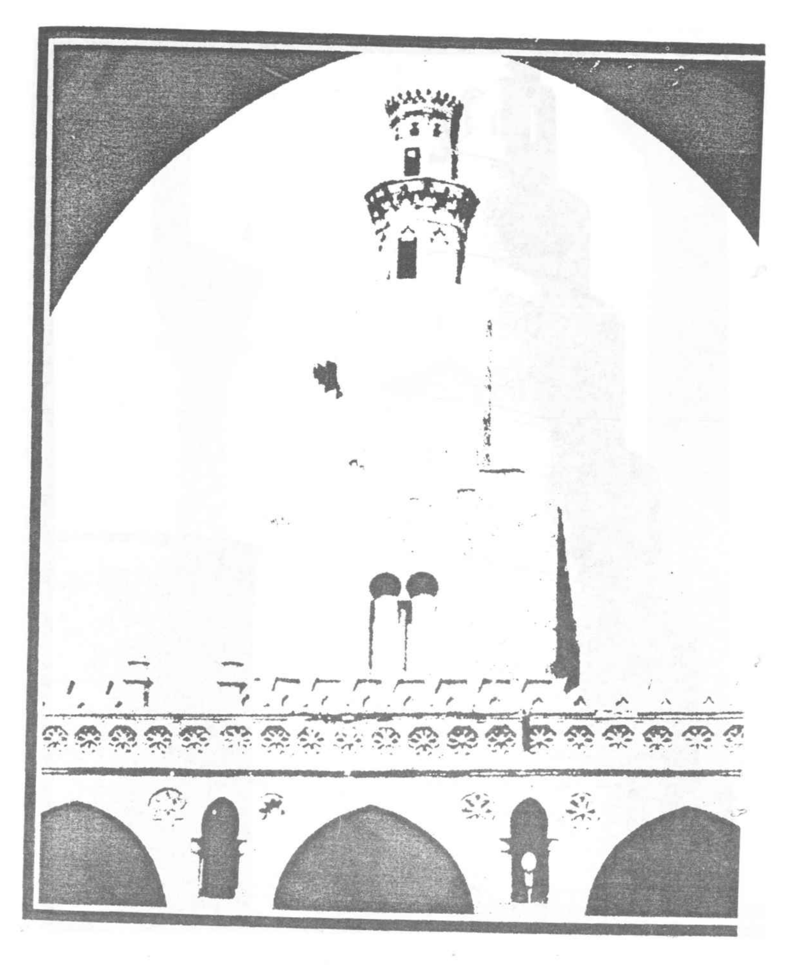
جامع الرسول محمد (ﷺ) في المدينة المنورة.



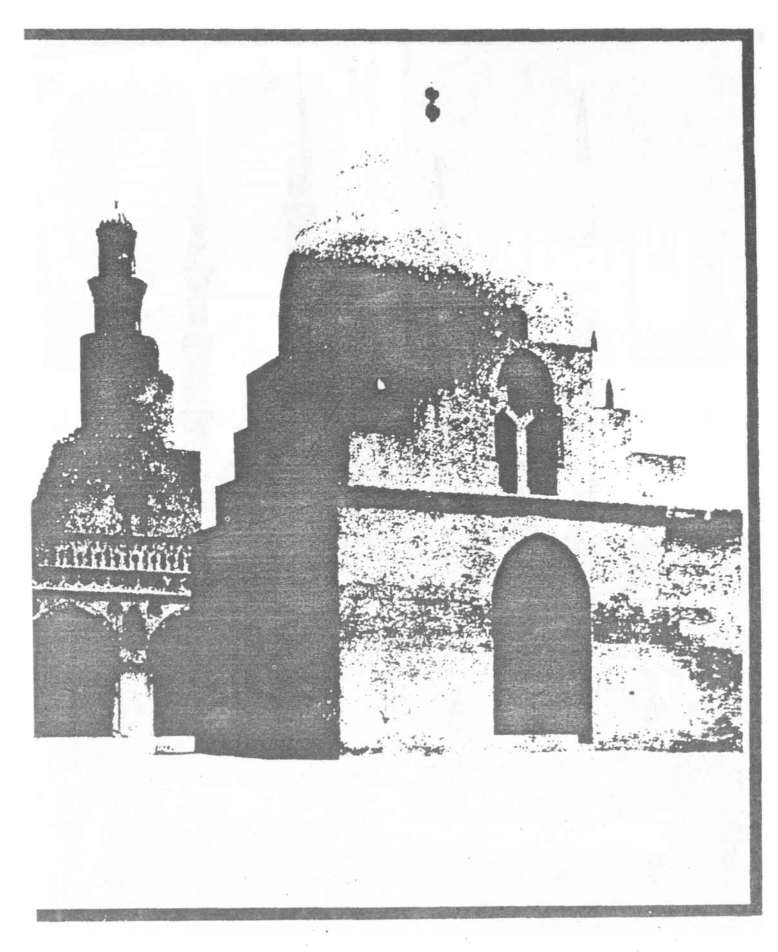
الجامع الأموي في دمشق



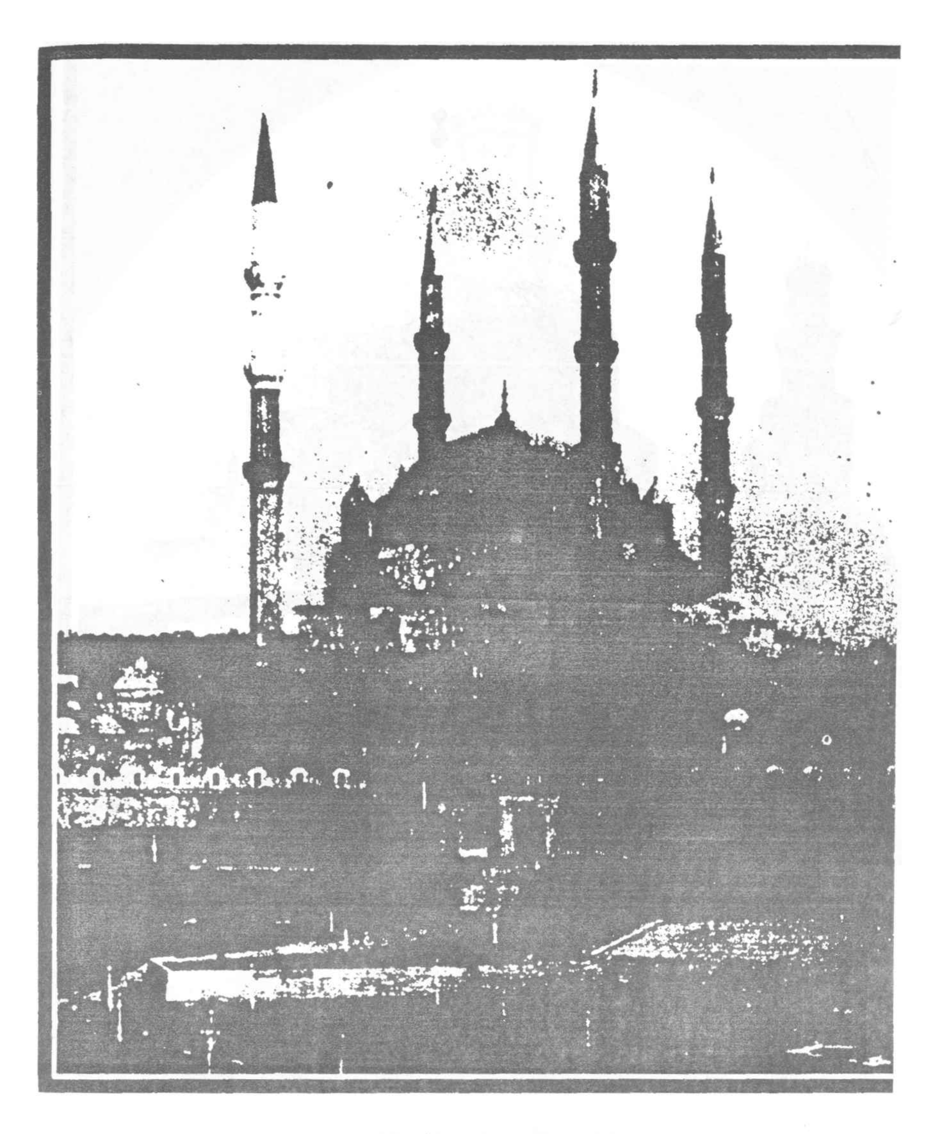
جامع سامراء في العراق.



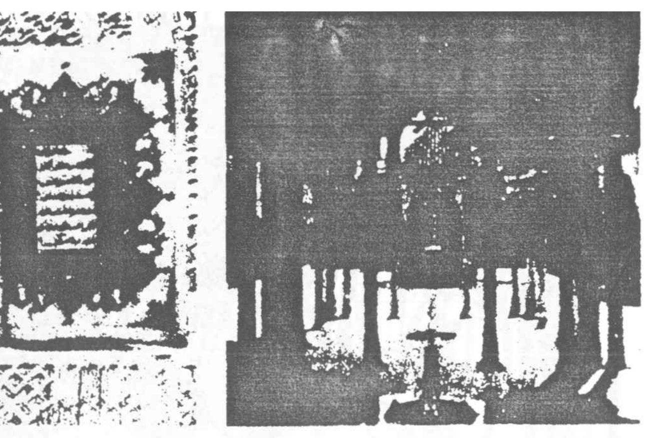
جامع ابن طولون في مصر



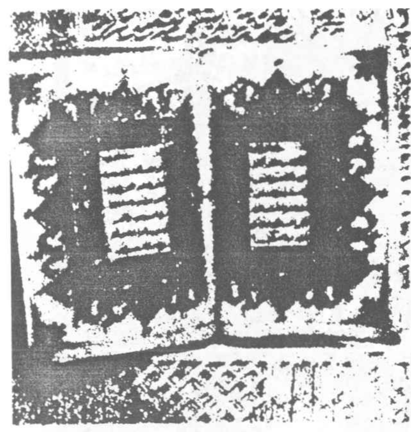
جامع الحسن في الرباط في المغرب



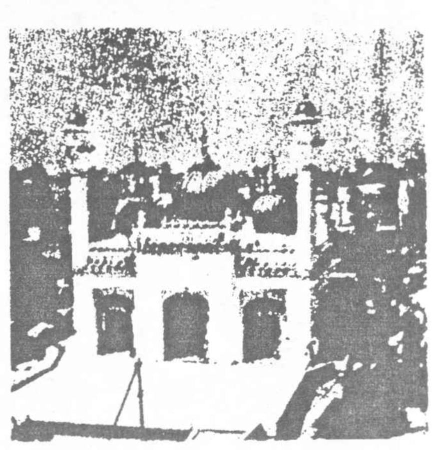
جامع السلطان سليمان في أدرنة في تركيا



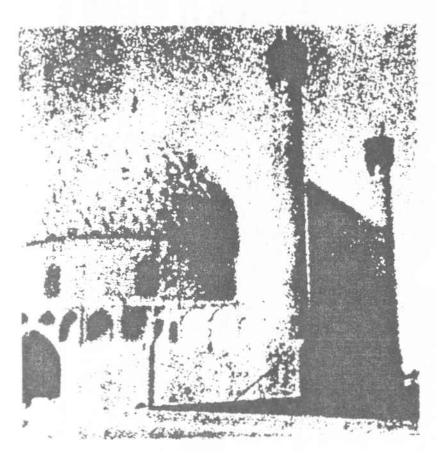
ساحة الأسود في قصر الحمراء في غرناطة



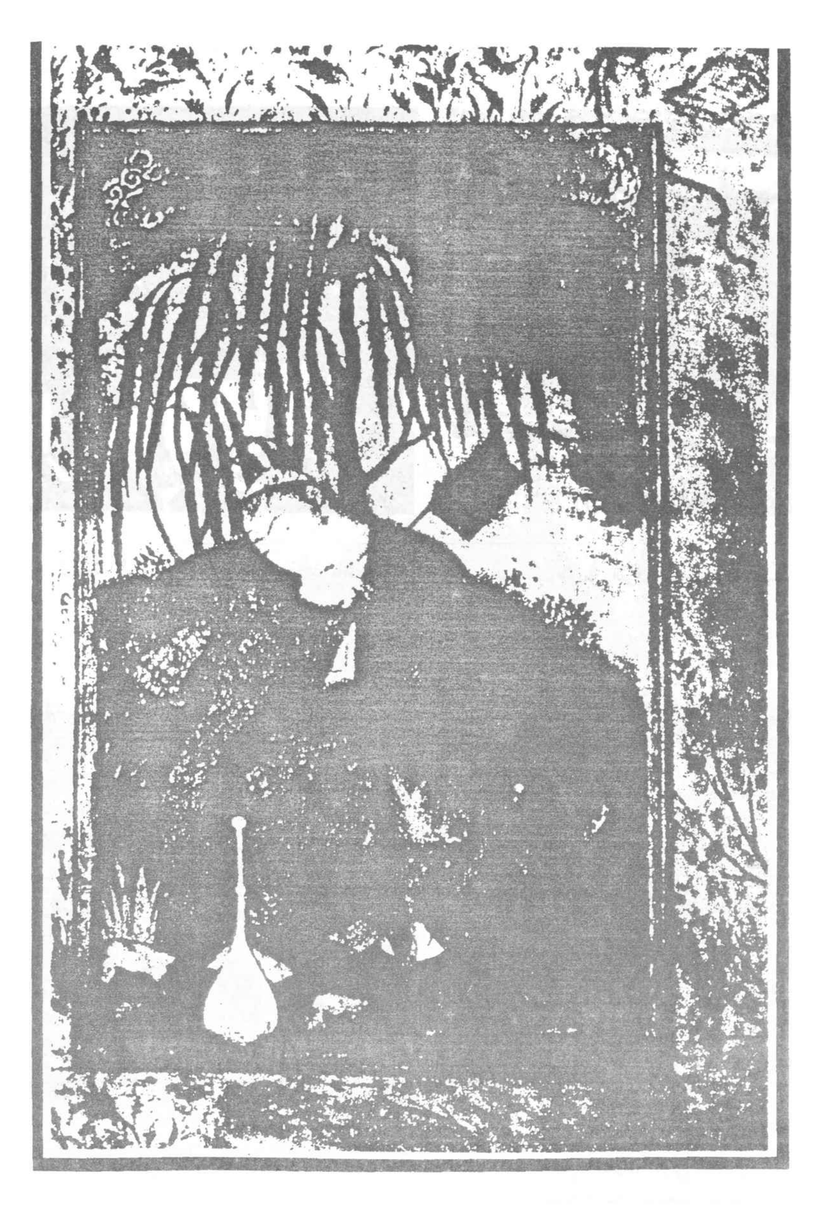
صفحة مخطوطة من القرآن الكريم مرقّنة ترقيناً نفيساً.



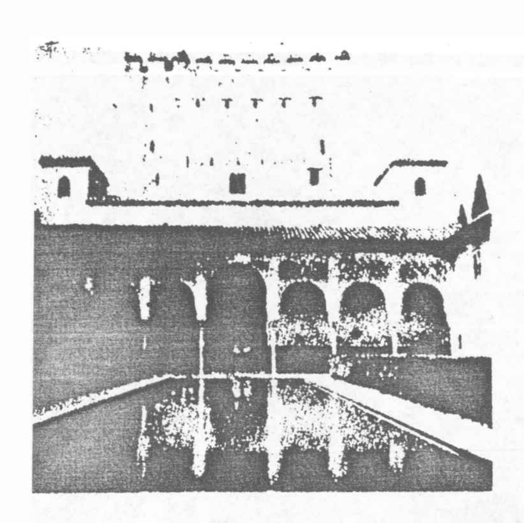
جامع اللآلئ في لاهور.



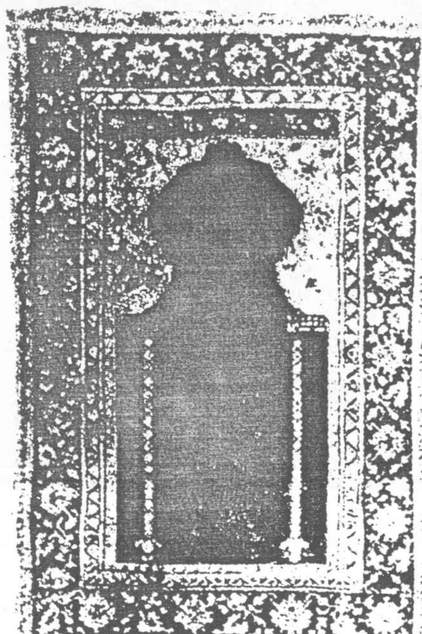
جامع أصفهان الملوكيّ المشهور
بقبابه المزيّنة بالفسيفساء الزرقاء.



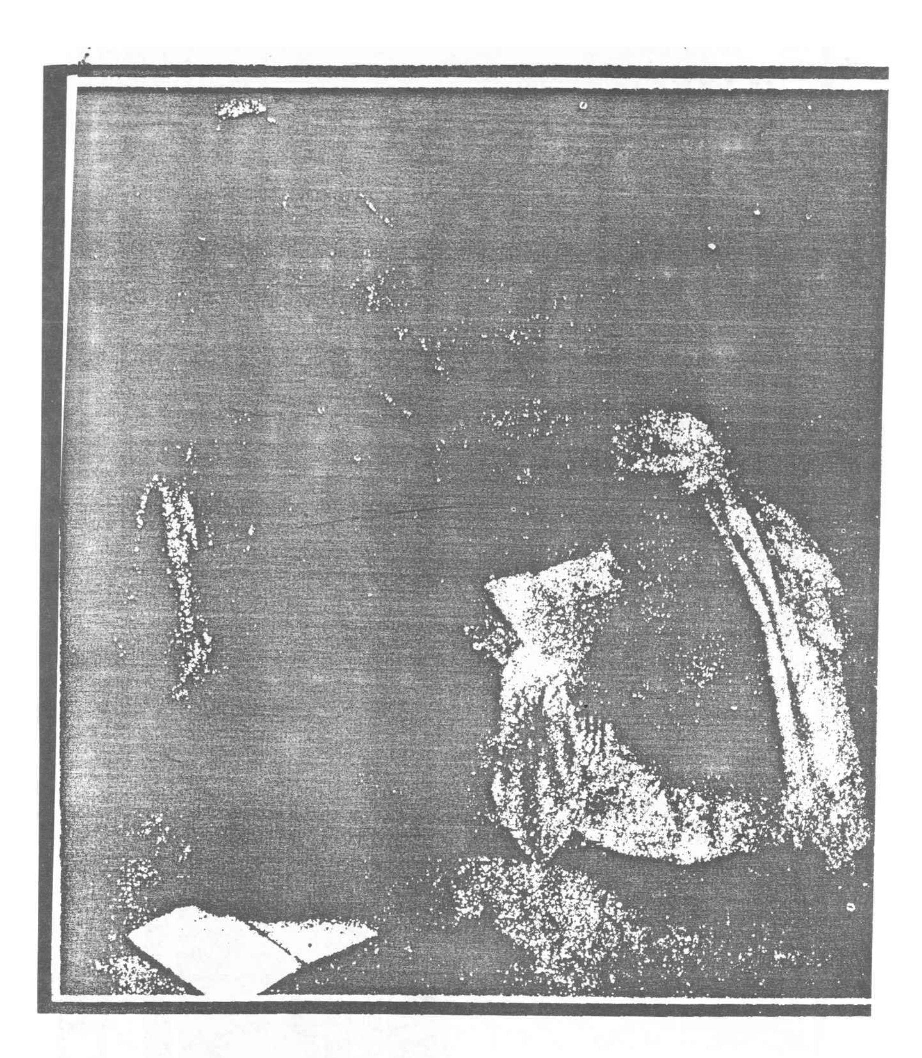
منمنمات إسلامية إيرانية تظهر براعة الفن الإسلامي



باحة الرياحين
في قصر الحمراء في غرناطة



سجادة من الطراز الإسلامي



علم وفن وانكباب على العلم عند المسلمين



لوحة فنية من وحي مقامات الحريري



سجادة تشابه لوحة فنية تظهر روعة الخط والرسم والصناعة عند المسلمين



العقود المتشابكة في مقصورة جامع قرطبة



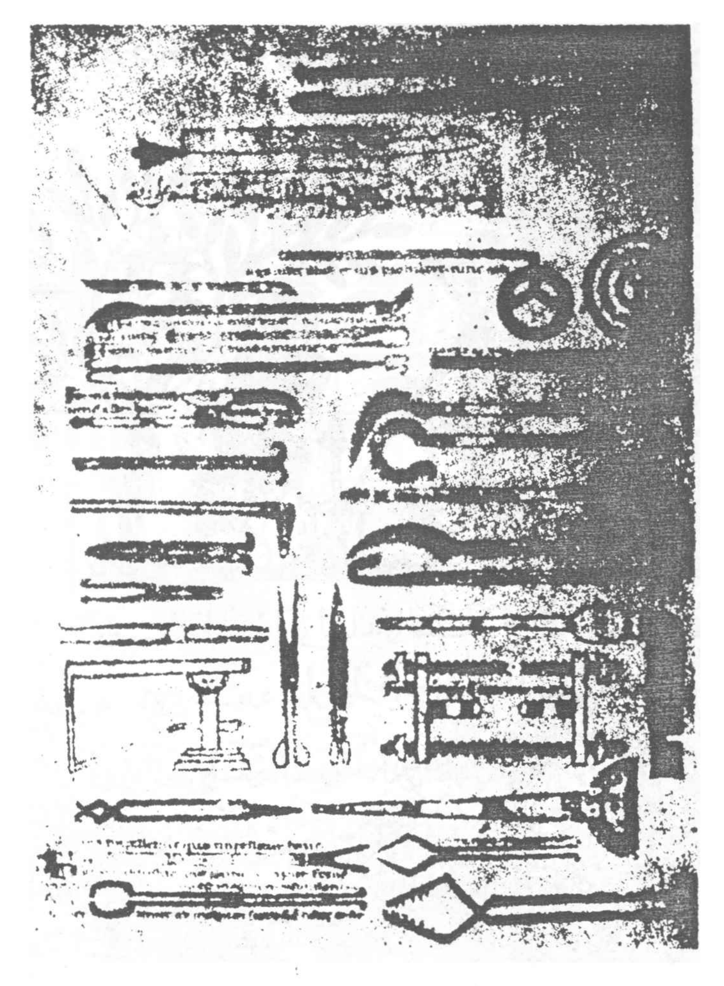
قنطرة قرطبة على الوادي الكبير



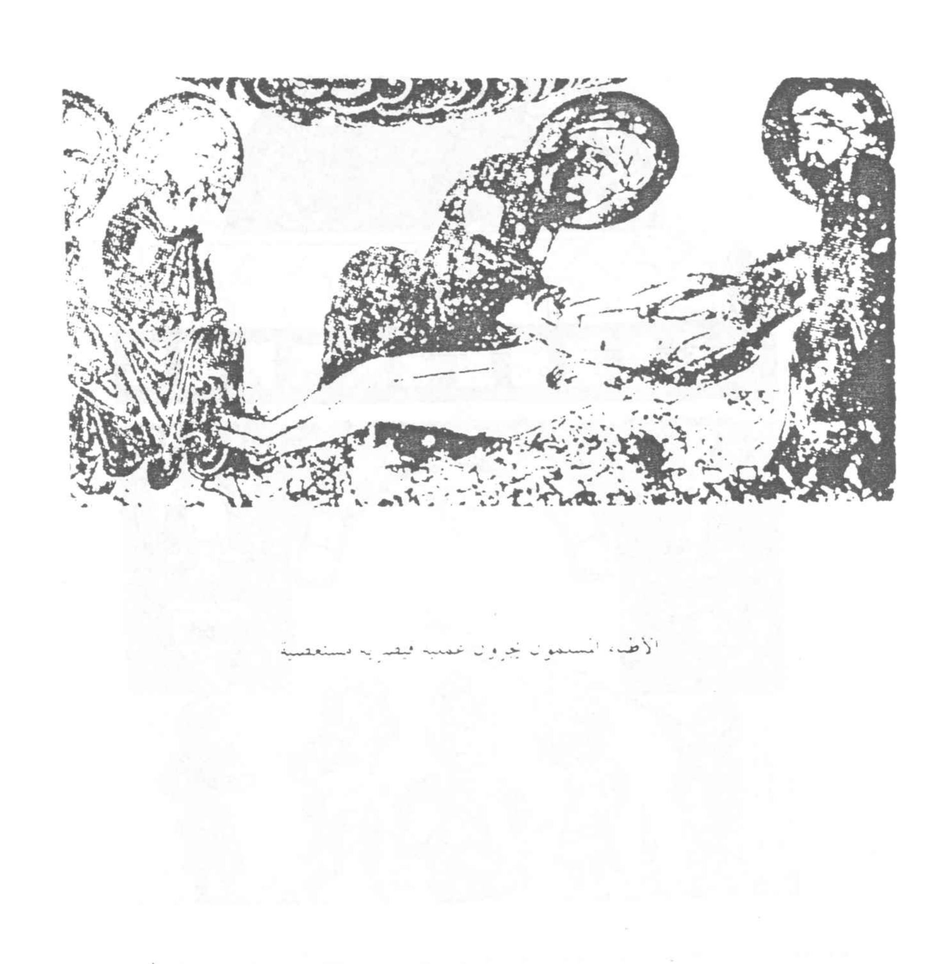
صيدلية إسلامية تجمع مختلف الأدوية والوصفات الطبية



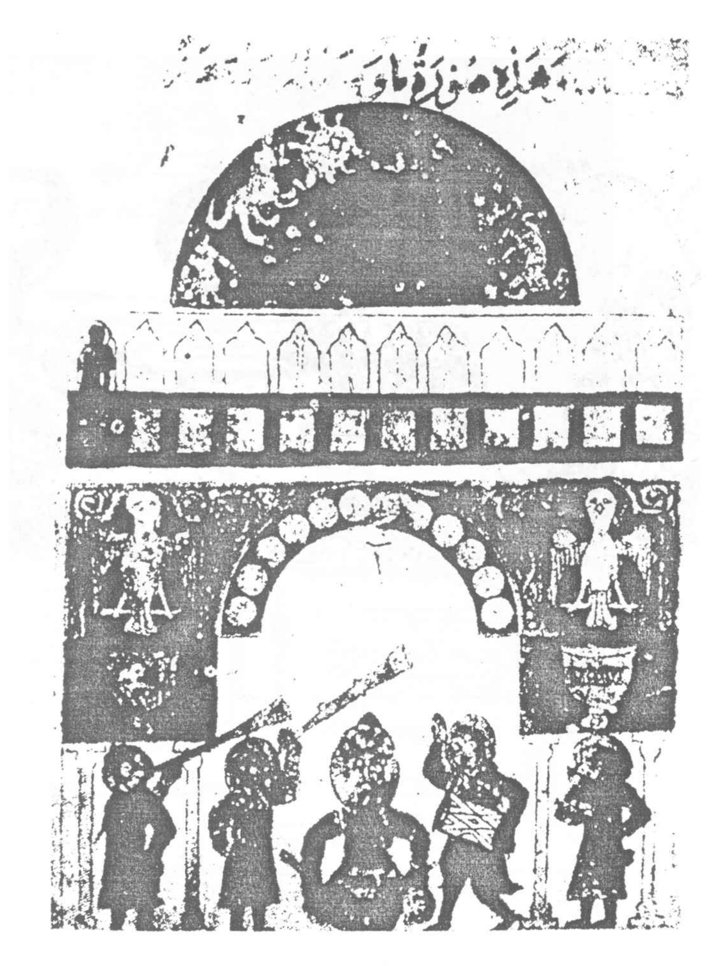
صناعة الأدوية من النباتات والأعشاب التي اكتشفها علماء الكيمياء المسلمين.



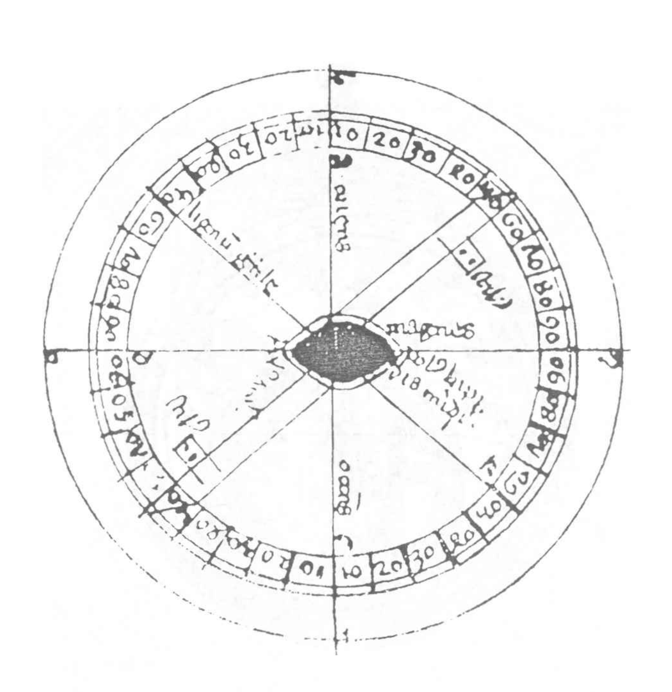
أدوات للعمليات الجراحية للأطباء المسلمين وفي مقدمتهم أبي القاسم الزهراوي

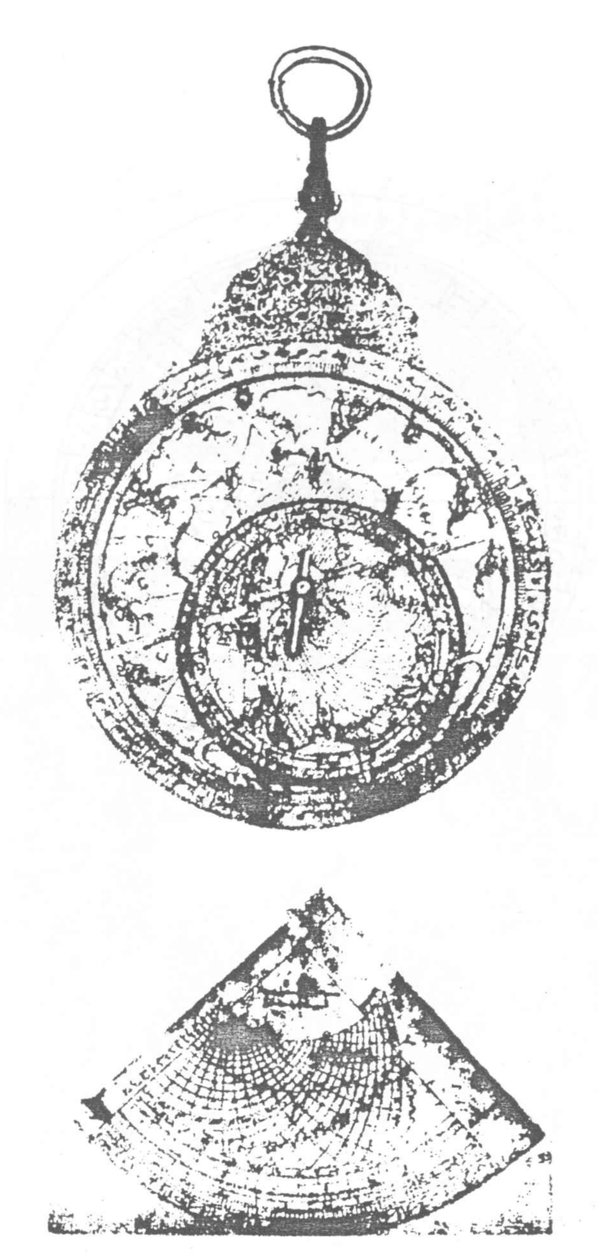


الأطباء المسيحيون يجرون عملية قيصرية مستعصية



ساعة من اختراع العلماء المسلمين في العصور الوسطى يظهر فيها رسوم عالم الحيوان والشخوصات المتنقلة التى تقذف في وعاء معدني محدثة صوتاً إيقاعياً جميلاً ، إلى عازفين على آلات موسيقية .





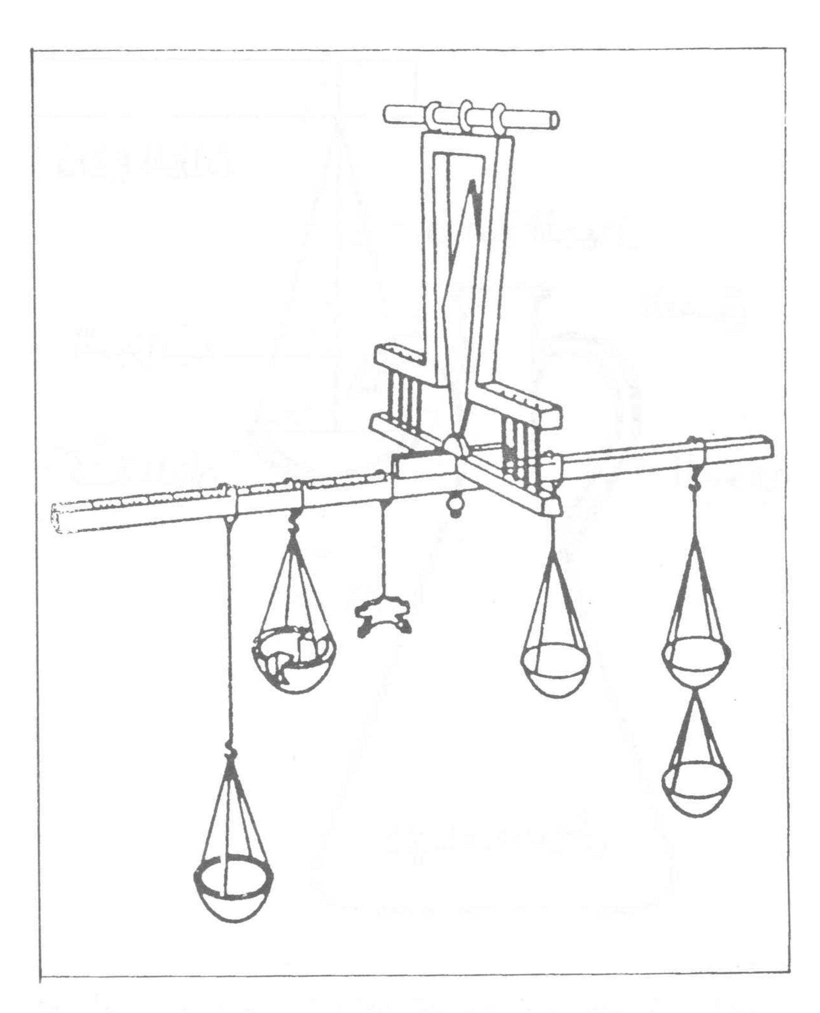
الأسطرلاب العربي بمثابة ساعة جيب (فوق) وربعاً فلكياً تخص مخترعه محمد بن أحمد من المدينة المنورة (تحت)



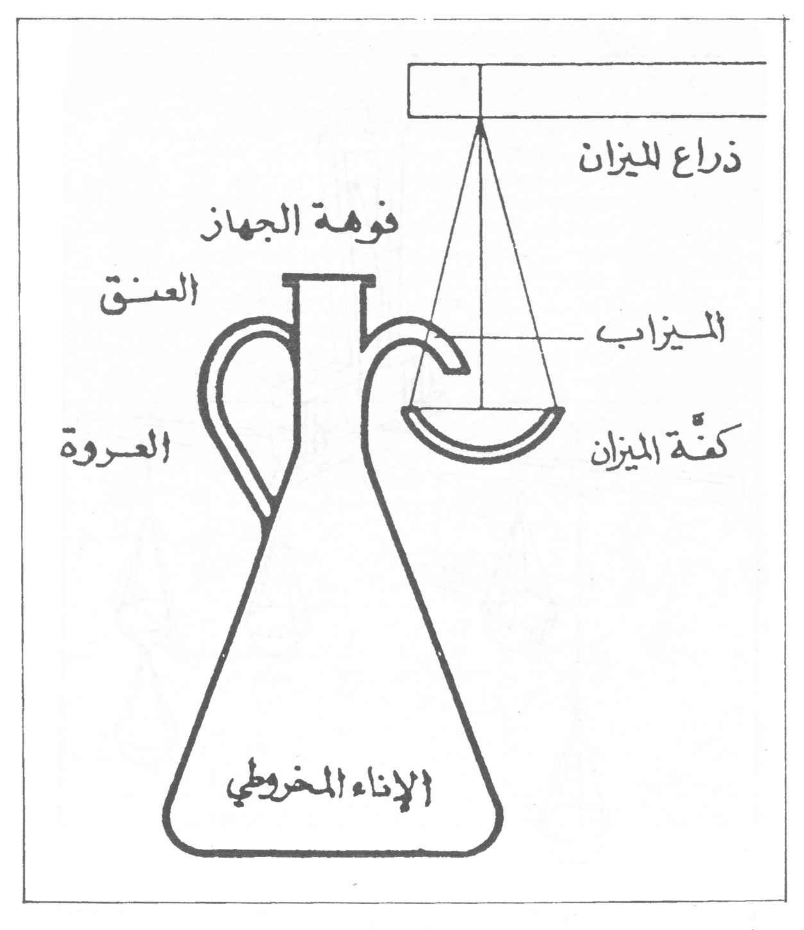
رسم يظهر المقارنة بين الطريقة الحسابية اللاتينية القديمة والطريقة العربية (الخوارزمية).



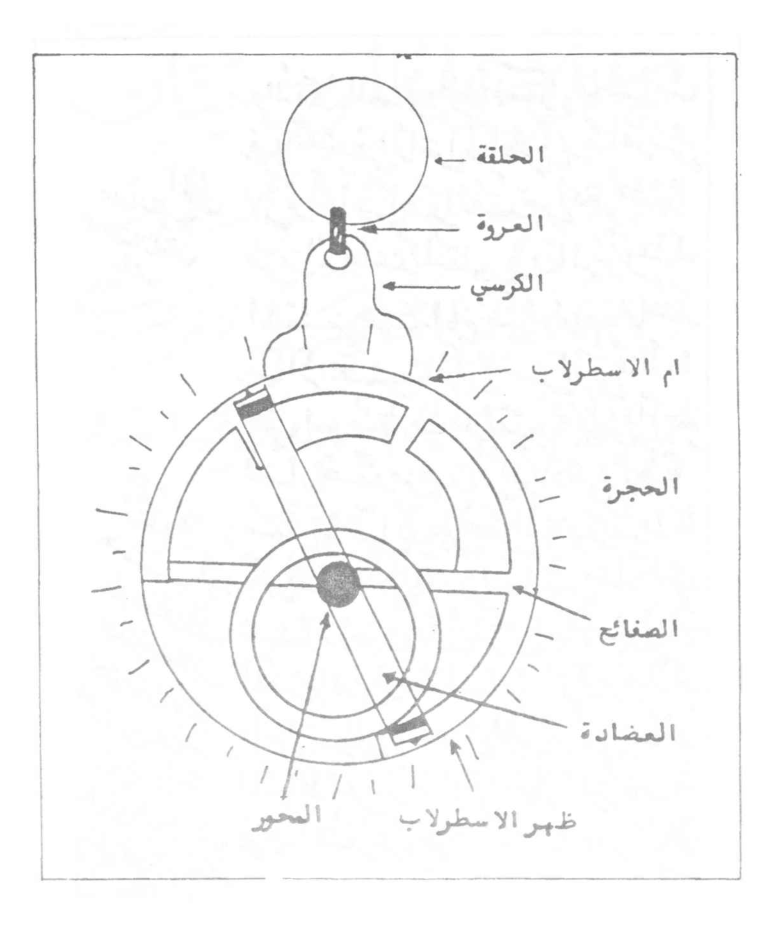
صفحة من مخطوطة بهاء الدين محمد بن حسين العاملي في علم الرياضيات



ميزان عبد الرحمن الخازني، ويستعمل لإيجاد وزن الجسم في الهواء وفي الماء ، وهو ميزان ذو خمس كفات .

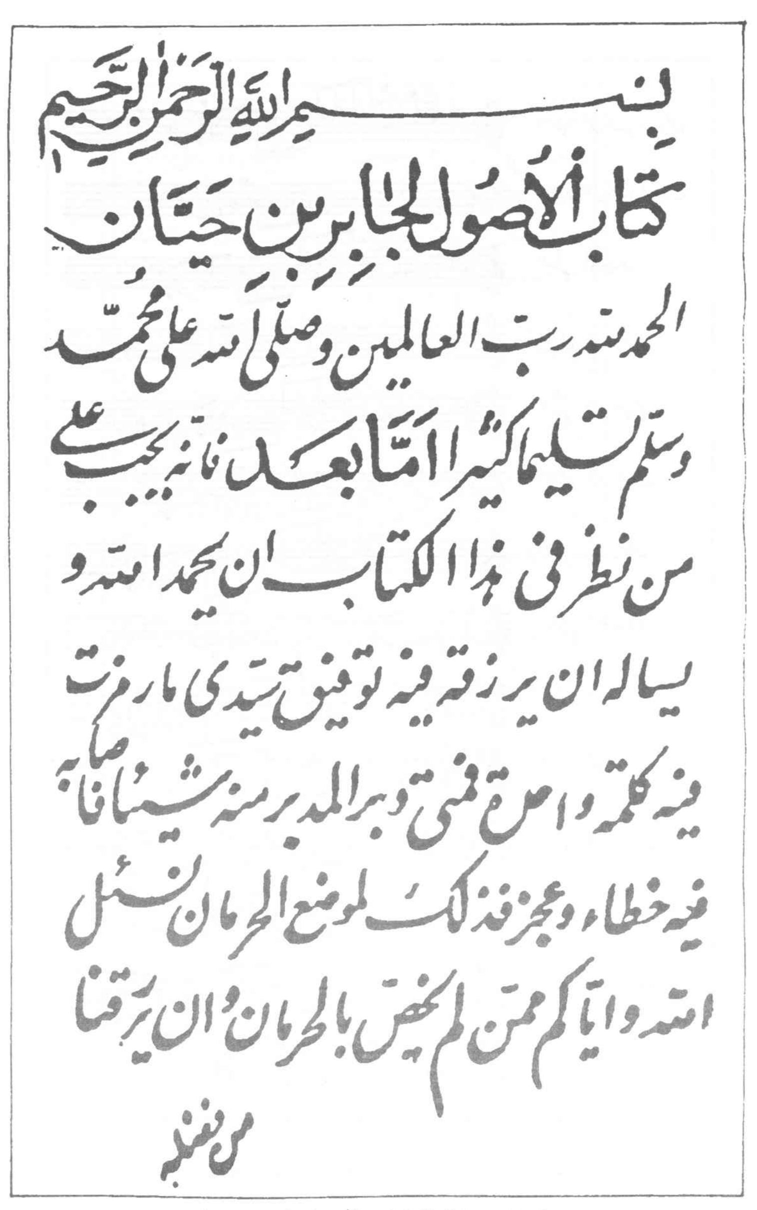


الجهاز الذي استعمله عبد الرحمن الخازني لتعيين الثقل النوعي لبعض المعادن والأحجار الكريمة .



آلة قياس اتجاهات الرياح وسرعتها وتحديد الليل والنهار التي استعملها العرب ويرجع تاريخها الى القرن التاسع الميلادي.

من مخطوطة كتاب سر الأسرار في الكيمياء لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي المتوفى سنة ٣٢٠ هـ (الموافقة ٩٣٢ م).
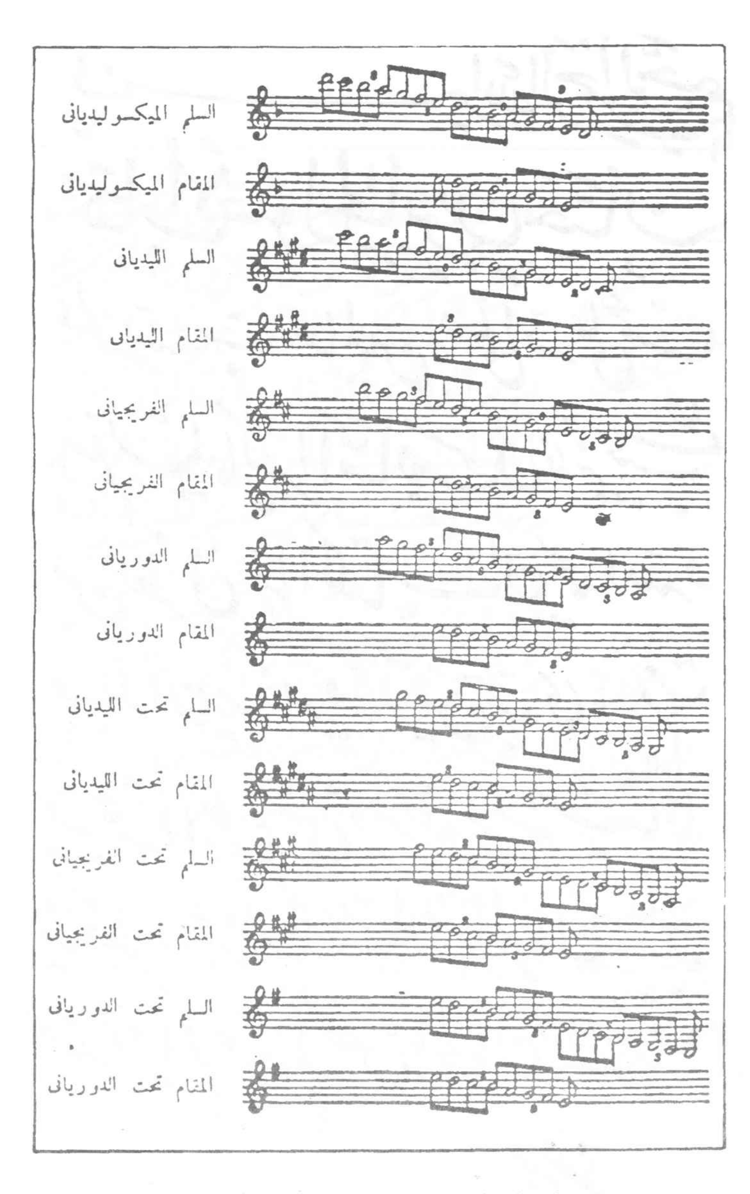


بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب الأصول لجابر بن حيان

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد
وسلم تسليما كثيرا اما بعد فانه يجب على
من نظر في هذا الكتاب ان يحمد الله و
يساله ان يرزقه فيه توفيق سيدي ما رمزت
فيه كلمة واحدة فمتى تدبر المدبر منه شيئا فاصابه
فيه خطاء وعجز فذلك لموضع الحرمان نسئل
الله واياكم ممن لم يخص بالحرمان وان يرزقنا
من فضله

صفحة من مخطوطة كتاب الأصول لجابر بن حيان



السلالم والمقامات الموسيقية في الموسيقى اليونانية .

الرموز الموسيقية من «رسالة في خبر تأليف الألحان» للكندي

الملاوي
الأنف
الدساتين
لضراب
الشمسية
العنق
بيت الملوي
الرقمة
الأوتار
المشط
السطح
الصندوق

العود من الآلات الوترية التي استخدمها وطورها العرب ويظهر في هذا الرسم شكل العود وأهم أجزائه .



الفهرس

تمهيد : في نطاق البحث ومجاله 5

الباب الأول

(للدكتور عمر فروخ)

الفصل الأول : الكِلمُ الجوامع ٢١

الفصل الثاني : علم الكلام ٣٩

الفصل الثالث : الفلسفة العقلية ٥٧

الفصل الرابع : الفلسفة الاجتماعية ٩٧

الباب الثاني

(للدكتور حسان حلاق)

الفصل الخامس : الطب ١٥٥

الفصل السادس : الرياضيات والهندسة والعمارة ١٨٣

الفصل السابع : الفيزياء والكيمياء والتعدين ٢٠٩

الفصل الثامن : الفلك والتقويم ٢٢٧

الفصل التاسع : علم الجغرافيا ٢٤٣

الفصل العاشر : التوثيق والمكتبات والأكاديميات والتاريخ ٢٨١

الفصل الحادي عشر : فنون النحت والنقش والتصوير ٣٥٣

الفصل الثاني عشر : الموسيقى ٣٧٣

الباب الثالث

(للدكتور ماهر عبد القادر)

الفصل الثالث عشر: إنتقال التراث اليوناني الى العالم الاسلامي ودوافع حركات الاستشراق ٤٠٩
الفصل الرابع عشر : اصول وتطور الحضارة الاسلامية ٤٥١
الفصل الخامس عشر : اسهامات المسلمين في الفلك والرياضيات ٤٦٧
الفصل السادس عشر: البيمارستانات في العالم الاسلامي ٤٩٩
الفصل السابع عشر: إسهامات المسلمين في الفلسفة والآداب ٥١٧
الفصل الثامن عشر: إسهامات المسلمين في العلوم السياسية والهندسة المعمارية ٥٣١

اللوحات والرسوم ٥٤٤
الفهرس ٥٧٥